WILHELM WINDELBANP FILOSOFIA KANTIANĂ
Colecţia „Mica bibliotecă de filosofie germană”.
este coordonată de Vasile Muscă
© Editura Grinta Toate drepturile rezervate.
Coperta: Vladimir Negoiţă
Editura „Grinta”, Cluj-Napoca, Str. Primăverii 22/23, c. 400536
GSM: 0744 – 777.883, Tel. /fax 0264 – 592777 E-mail: grintaemail.ro Director: Gabriel Cojocaru Redactor şef: Vasile Gogea Echipa tehnică: Ioan Negru Alina Tănase Vladimir Negoiţă
Wilhelm Wmdelbaiid
FILOSOFIA KANTIANĂ
Traducere şi prefaţă de Marius Mureşan
EDITURA
Nota traducătorului

Lucrarea W. Windelband **–** *Filosofia kantiană* reprezintă traducerea lucrării *Die Geschichte der neueren Philosophic în ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Harţei, 1919, vol. 2, partea a II-a **–** Die kantische Philosophie.

Actualitatea lui Kant în general, problema actualităţii unei personalităţi culturale se pune în cadrele stricte ale domeniului său de activitate. De aceea este normal să ne aşteptăm ca actualitatea lui Kant sau a operei sale să fie analizată în contextul filosofiei. În spiritul iluminismului, e greu să evaluezi opera lui Kant din perspectiva unui domeniu strict al filosofiei, ea întinzâ**ndu-**se de la epistemologie până la filosofia morală şi politică. Chestiunea actualităţii lui Kant nu poate viza deci o evaluare directă a scrierilor sale, ci, mai degrabă, o evaluare punctuală a relevanţei contribuţiei în fiecare domeniu abordat. Ceea ce în termeni de marketing înseamnă diferenţa dintre o evaluare distributivă şi una integrativă. Evaluarea distributivă înseamnă evaluarea subiectului aflat în discuţie din**tr-**o singură perspectivă, în

timp ce evaluarea integrativă vizează considerarea sub mai multe aspecte. Avantajul celei de-a doua abordări îl constituie flexibilitatea analizei, în timp ce dezavantajul îl constituie faptul că verdictul (mai este Kant actual sau nu?) nu mai este unul dual, adică este neinteresant pentru publicul larg.

Desigur, simpla introducere a cuvântului marketing **într-**un context atât de pur filosofic, poate trezi repulsia metafizicianului de profesie. Doar se ştie că „adevăratele" valori sunt valorile culturii şi că ele sunt **într-**un conflict profund cu valorile pieţei. Aici metafizicianul este, în mod paradoxal, foarte apropiat de gândirea unui anumit tip de manager care ştie foarte bine că valorile culturii nu reprezintă „adevărate" valori pe piaţa financiară. Ele nu sunt vandabile (perspectiva managerului) decât după o... vandalizare (perspectiva metafizicianului). Agora metafizicianului e clar delimitată de agora omului de afaceri, acest lucru e ştiut de ambii. O delimitare atât de clară nu ne poate face însă decât să le catalogăm drept două tipuri de extremisme în domeniul socio**-**cultural.

Cu atât mai ciudată ne apare însă încercarea revistei *Stern* de a**-**l reevalua pe Kant la comemorarea a 200 de ani de la moartea sa. Valorile economiei de piaţă par a se întâlni cu valorile culturii. Să însemne aceasta depăşirea prejudecăţilor dintre cele două sfere, o liberalizare a conservatorismului european, iar aceasta tocmai în spaţiul german? Problema este că prejudecăţile, departe de a fi depăşite, sunt perpetuate. Articolul din *Stern* începe cu un comentariu asupra unui sondaj făcut la sfârşitul anului 2003, de către o televiziune din Germania: în topul personalităţilor germane din toate timpurile, Kant se afla pe locul 43. Comentariul revistei este: *abia* pe locul 43, adică în urma chiar a unor personaje contemporane mediocre, lipsite de valoare universală. În concepţia revistei *Stern*, avem de**-**a face cu o posibilă criză aici, şi anume cu marginalizarea adevăratelor valori în detrimentul unor pseudovalori. Am accentuat ideea

deoarece ceea ce încearcă seria de articole iniţiate de *Stern* e de a pune problema şi de a propune soluţii. Dar de ce Kant şi nu o altă personalitate? Doar nu credeţi că numai filosofii cad în uitare? Răspunsul pe care ni-l oferă *Stern* – comemorarea a 200 de ani de la moartea filosofului – nu e unul satisfăcător, deoarece e destul de uşor să găsim alte personalităţi care împlinesc cifre rotunde şi simt în continuare ignorate. Răspunsul e unul dublu: 1. Kant este FILOSOF, iar cuvântul „filosofie" în ciuda degradării sale continue are succes la public, datorită corelaţiei sale cu „misterele" existenţei umane (teme precum „sufletul" şi, mai exact, „perenitatea acestuia", „iubirea" sau, cu un cinism freudian, „sexul" etc.) şi 2. ideea uitării adevăratelor valori sau ideea crizei profunde de valori a societăţii noastre este o temă actuală în gândirea publicului larg (adică a cititorilor) şi, deci, e văzută ca o „temă interesantă", adică vandabilă. Al doilea punct trezeşte emoţii şi din perspectiva întrebărilor nepuse, adică: „de ce autorităţile competente nu fac nimic pentru a rezolva această criză?", „este sistemul nostru educaţional precar?" etc. Setul de articole propus de *Stern* reprezintă, deci, cel puţin în concepţia redacţiei, un prim pas în soluţionarea problemei. El are şi o consecinţă directă importantă: rezolvând o problemă latentă a cititorului, revista se dovedeşte a fi mai de încredere decât înseşi autorităţile statului. Miza actualităţii lui Kant se dovedeşte una extraordinară atât la nivel microsocial, cât şi la nivel macrosocial. Probabil Kant ar fi fost de acord cu modul iluminist de a pune problema. Mai ales că articolele sunt distribuite şi de cel mai important furnizor de servicii de e-mail din spaţiul de limbă germană: *gmx*.

Însă este tema actualităţii lui Kant actuală în fapt sau numai pe hârtie (hârtia revistei *Stern* sau hârtia virtuală a Internetului)? Ce putem răspunde până în acest moment este: tema „actualitatea lui Kant" este actuală.

Dincolo de actualitatea temei aflate în discuţie, trebuie şi poate fi pusă în discuţie şi actualitatea propriu-

zisă a filosofului german, cel puţin aceasta este opinia promovată de aceeaşi revistă *Stern*. Actualitatea unui filosof trebuie pusă însă cu grijă din mai multe motive: unul dintre motive este acela că între perioada în care a trăit autorul şi perioada în care acesta este invocat, filosofia şi ştiinţa e posibil să fi evoluat, iar opiniile autorului său, dacă nu ele, atunci argumentele aduse în favoarea lor, e posibil să fi fost depăşite. Situarea corectă **într-**o astfel de invocare a unui autor ar însemna, desigur, confruntarea ideilor lui cu idei concurente, ale altor autori, pentru că, după cum ştim cu toţii, doar din confruntarea ideilor poate ieşi adevărul. Însă tipul acesta de confruntare are un mare neajuns pentru stilul jurnalistic şi, implicit, pentru modul de percepţie al publicului larg: el necesită un spaţiu larg de dezbatere. De aceea în locul acestuia se preferă ca alternativă citarea autorului **într-**o anumită problemă contemporană, iar simplul fapt că autorul a formulat o anumită soluţie la acea problemă, soluţia respectivă capătă un aer de nobleţe. Se vede astfel că opera filosofului aflat în discuţie oferă răspunsuri la probleme actuale. Să facem mai clare lucrurile oferind un exemplu:

Kant **s-***a preocupat şi de problema politică privind condiţiile de posibilitate a libertăţii. În textele sale filosofice despre istorie şi politică pe care le***-***a conceput în parte sub impresia revoluţiei franceze (1789) el descrie speranţa cu referire la libertatea exterioară şi la drept. Cât de actuală e scrierea sa „înspre o pace eternă" (1795)* **s-***a văzut în cadrul discuţiilor despre războiul din Irak*: *„Niciun stat nu trebuie să intervină prin forţă în constituţia şi guvernarea altui stat", scrie Kant. El a pledat deja de pe atunci pentru împărţirea puterilor, pentru convieţuirea conform legii a statelor şi pentru o comunitate mondială a păcii în cadrul unei alianţe a popoarelor* **–** *idei care abia în secolul 20 au fost implementate pe scară largă, de exemplu prin întemeierea Naţiunilor Unite.1*[1]

1

Spre deosebire de confruntarea de idei (soluţia academică), soluţia citării directe îşi pierde orice aer de ştiinţificitate. Ea nu mai ţine de argumentare, ci de erori ce pot apărea în cadrul argumentării, mai exact aici e vorba de eroarea numită *argumentul ad verecundiam* **într-** o formă specială a sa. În mod obişnuit, *argumentum ad verecundiam* se referă la invocarea autorităţii unui autor în afara domeniului în care acesta este specialist. Aici însă avem de**-**a face cu citarea în interiorul domeniului, dar cu o citare necritică, în sensul că nu orice a spus Kant este valabil, iar prin simplul fapt că ideea sa se suprapune peste o anumită idee nu înseamnă automat că acea idee este actuală, ci există pericolul ca ideea contemporanului peste care a fost suprapusă să fie ea însăşi învechită. În acest caz nici Kant nu sprijină susţinătorii unei idei şi nici susţinătorii unei idei nu îl pot sprijini pe Kant.

O altă problemă care apare aici e aceea a relaţiei dintre filosof şi societate: se raportează filosofia direct la societate sau între ea şi societate intervin, ca **într-**o zonă tampon, alte ştiinţe? Probabil că în epoca noastră filosoful nu îşi mai are locul în centrul societăţii (cum poate era cazul în vremea lui Kant), ci undeva la marginea ei, mesajele lui către social fiind transmise prin intermediul altor ştiinţe, ştiinţele sociale. Politologia, sociologia etc. se desfăşoară în acea zonă tampon pe care o aminteam mai înainte. Ele au rolul nu doar de a transmite mesajul, ci şi de a**-**l prelucra şi adapta în vederea aplicării sale. Aceasta nu înseamnă că filosoful sau filosofia sunt mai puţin importanţi, ci doar că locul lor este puţin mai departe de centrul societăţii, adică de spaţiul mass**-**media. Publicul căruia i se adresează filosoful este şi trebuie să fie unul restrâns, de specialişti. De aceea, citarea directă a unui filosof, de către el însuşi sau de către alţii, cu privire la problemele actuale ale societăţii şi nu referitor la problemele ce ţin strict de domeniul său, este o simplă şarlatanie sau *entertainment*. Se poate obiecta însă că, în timpul lui Kant, ştiinţele sociale erau încă **într-**un stadiu

incipient de dezvoltare şi că filosoful se ocupă şi de probleme care astăzi ţin aceste ştiinţe. Răspunsul este că ştiinţele fiind în stadiu incipient, implicit şi specialiştii pe domeniul lor – indiferent dacă îi numim filosofi sau în alt fel – erau în stadiu incipient. Astfel că orice modalitate de citare a lor direct pe probleme strict actuale ale societăţii – gen justificarea războiului din Irak – sunt sortite eşecului. Erorile pot fi mai mici sau mai mari: eroarea revistei *Stern* în ciuda, probabil, a sutelor de mii de exemplare vândute este mică în comparaţie cu erori de genul citării lui Nietzsche de către extrema dreaptă germană, a lui Dewey de către fascismul italian sau a lui Marx de către comunişti.

Spre deosebire de abordări de tipul celor din revista *Stern*, cartea lui W. Windelband – *Filosofia kantiană* constituie o abordare de ansamblu a problematicii filosofului kantian. Ea funcţionează nu pe o coordonată, ci pe două: publicul larg o va găsi importantă pentru tema pe care o tratează – filosofia lui Kant –, iar specialiştii pentru autorul ei şi viziunea acestuia, respectiv pentru neokantianul W. Windelband.

W. Windelband (1848 – 1915) este una dintre figurile cele mai importante ale neokantianismului. Pentru a circumscrie pe scurt neokantianismul, vom face apel la definiţia pe care M. Heidegger o face acestuia la cererea lui E. Cassirer în cadrul disputei de la Davos:

„Prin neokantianism înţeleg concepţia criticii raţiunii pure care defineşte acea parte a raţiunii pure ce duce până la dialectica transcendentală ca teorie a cunoaşterii (cu referire la ştiinţele naturii)”.

Şi tot M. Heidegger, încercând să prezinte principalele figuri ale neokantianismului, afirma că: „(…) *dacă e să numesc pe cineva, spun: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl*”.

Dintre lucrările şi studiile lui Wilhelm Windelband trebuie amintite *Manual de istorie a filosofiei* (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1892)), *Platon* (1900),

înnoirea hegelianismului (*Emeuerung des Hegelianismus* (1910)), *Introducere în filosofie* (*Einleitung in die Philosophie* (1914)), iar una dintre distincţiile importante rămase de la celebrul neokantian e aceea dintre *ştiinţele nomotetice* şi *ştiinţele ideografice*, primele având ca obiect legile generale, iar cele din urmă individualul.

Temele abordate în lucrarea de faţă sunt temele clasice **într-**o monografie ce se vrea o prezentare generală a operei filosofului din Königsberg, adică: viaţa şi opera lui Kant, evoluţia filosofică, filosofia teoretică, filosofia practică, filosofia estetică. Opţiunea lui Windelband pentru acest tip de prezentare a filosofiei kantiene pare a fi generată de însuşi textul filosofiei kantiene în care:

„Nu există o atare cunoştinţă centrală, pornind de la care lumina să cadă în egală măsură asupra domeniilor filosofiei kantiene. Cel ce vrea să pună în evidenţă un nucleu al doctrinei kantiene şi crede că restul sistemului a rezultat din dezvoltarea lui, din aplicarea acestuia asupra diferitelor probleme cu o necesitate logică (cum atât de des e cazul altor filosofi), acela va fi înşelat în aşteptările sale. Nu există o asemenea cheie care să deschidă toate uşile edificiului filosofiei kantiene".

(W. Windelband **–** *Filosofia kantiană*)

Cu toate acestea, filosofia kantiană îşi regăseşte unitatea nu la nivelul unei idei (pentru că ideile sunt schimbătoare), ci la nivelul *credinţei*, o credinţă ce îşi găseşte fundamentarea în însăşi raţiunea morală:

Forţa centralizantă şi organizatoare a acestui sistem nu constă **într-***un gând abstract, ci în convingerea vie a iniţiatorului ei. Ceea ce însufleţeşte întreaga filosofie kantiană e credinţa de neclintit în puterea raţiunii, iar această credinţă nu este o convingere teoretică, ci depăşeşte din capul locului domeniul funcţiunii teoretice, originând în raţiunea morală a speciei umane*.

(W. Windelband **–** *Filosofia kantiană*) Pe parcursul întregii cărţi, W. Windelband încearcă în permanenţă să surprindă această credinţă şi să o pună în valoare, ceea ce

conferă tensiunea specifică oricărui text neokantian şi ne oferă o mostră de filosofie specifică epocii în care autorul a activat.

Marius Mureşan

FILOSOFIA KANTIANĂ

Gândirea modernă **s-**a dezvoltat din surse variate, aducând la o formă conştientă toate motivele culturii europene în care se află adânc înrădăcinată. Chiar dacă din toate aceste surse răzbate ideea autonomizării interne a cunoaşterii, e de la sine înţeles că fiecare mişcare **–** datorită unor motive şi relaţii specifice **–** îşi epuizează forţele vitale şi abia apoi se arată în întreaga ei individualitate. Natura lucrurilor şi ansamblul vieţii spirituale au condus la interferenţa orientărilor în diverse moduri, iar spiritele excepţionale de pretutindeni au cercetat şi au consolidat această interferenţă. Însă mai înainte a fost necesară prelucrarea amănunţită şi sistematizarea treptată a ideilor existente, fapt realizat în timpul iluminismului, pentru a se putea naşte un spirit care să cuprindă structura internă a ansamblului lor **într-**un sistem totalizant. Acest spirit este Kant. Importanţa sa istorică constă în aceea că în el se concentrează, în vederea unei unităţi vii, tot ceea ce gândirea modernă realizase anterior în domeniul principiilor directoare, iar, pe de altă parte, în faptul că toate firele gândirii moderne, după ce au trecut prin examinarea atentă a învăţăturii sale, au ieşit **într-**o formă modificată. Forţa uriaşă pe care Kant a exercitat**-**o îndeosebi asupra gândirii filosofice a timpului său e posibil să se datoreze în cea mai mare parte orizontului său spiritual şi siguranţei cu care a ştiut să vadă raportul corect dintre aproape şi departe, din perspectiva propriului său punct de vedere. Nu există vreo problemă a filosofiei moderne pe care el să nu o fi tratat, fie şi ocazional, şi a cărei soluţie să nu poarte amprenta spiritului său. Dar această universalitate constituie doar cadrul extern, şi nu miezul măreţiei sale. Acesta constă în energia uimitoare cu care Kant a reuşit să aducă

abundenţa de idei la o înţelegere unitară şi să o prelucreze. Pentru spiritul său distanţa şi profunzimea au o importanţă egală, iar privirea lui subîntinde întreaga circumferinţă a cadrului de reprezentare umană, tot aşa cum pătrunde în fiecare punct până în profunzime. În această întâlnire, de altfel rară, a proprietăţilor unificate, se află farmecul pe care personalitatea şi opera lui Kant l**-**au exercitat întotdeauna, şi care i**-**a conferit locul de frunte între filosofi.

Astfel **s-**a arătat şi relaţia specifică în care se află Kant faţă de epoca iluminismului. În măsura în care toate tendinţele filosofice pe care epoca sa le împlinise îşi găsesc în doctrina kantiană propriul loc şi formularea explicită, el se dovedeşte a fi celjnai mare filosof al iluminismului şi *tnindată* reprezentantul ei deplin. Fiecare idee a sa stă în relaţie cu celelalte şi astfel se creează o-nouăunitate a T meregu Tui. Prin urmare, filosofia-ănfiană se ridică deasupra oricărei limitări răre a cara-teriza Kiluminismul în orientările sale individuale şi inaugurează o nouă perioadă, opusă parţial iluminismului, a gândirii germane şi, în context mai larg, a gândirii-eur opene –, „ilosofia. lui Kant e momentul în care iluminismul atinge punctul CTÂI minant al dezvoltării sale, înscrii**ndu-**se totodată pe un curs descendent. Ea reprezintă încheierea mişcării iluministe şi tocmai de aceea* *împlinirea şi totodată dipâşirea iluminismului*.

Un filosof poate asuma o poziţie atât de importantă în cadrul unui proces cultural**-**istoric prin faptul că îi este dat să configureze prin**tr-**o organizare creatoare bogăţia ideatică a timpului său, în vederea unei totalităţi autarhice. Forţa ordonatoare nu trebuie căutată decât **într-**un principiu major, cu care se relaţionează întreaga bogăţie a epocii, fiind pusă astfel **într-**o nouă lumină. Căutând acest principiu la Kant, se poate observa faptul uimitor că el nu poate fi găsit **într-**un gând teoretic. Cât timp vom rămâne în domeniul ideilor şi al gâmhlim ab sfraci/ prinerpiul filos Ofiei kantiene ne va fi inaccesibil. Nu există o atare

cunoştinţă centrală, pornind de la care lumina să cadă în egală măsură asupra domeniilor filosofiei kantiene. Cel ce vrea să pună în evidenţă un nucleu al doctrinei kantiene şi crede că restul sistemului a rezultat din dezvoltarea lui, din aplicarea acestuia asupra diferitelor probleme cu o necesitate logică (cum atât de des e cazul altor filosofi), acela va fi înşelat în aşteptările sale. Nu există o asemenea cheie care să deschidă toate uşile edificiului filosofiei kantiene. Forţa centralizantă şi organizatoare a acestui sistem nu constă **într-**un gând abstract, ci în convingerea vie a iniţiatorului ei. Ceea ce însufleţeşte întreagă filosofie kantiană e... *cretnţe*: *de-Äieeim & n puterea raţiunii*, iar această credinţă nu este o convingere teoretică, ci depăşeşte din capul locu Tui domeniul funcţiunii fenretirp, miginaţid mi-*aţiunea mură* **s-***aspeciei umane*. Din acest punct central care nu a fost acela al unui gând pui-leor etic, Ci al unei „convingeri personale trebuie privită doctrina kantiană pentru a o înţelege în totalitate şi a o preţui. În aceasta constă şi adevărata sa relaţie cu iluminismiâi FIE aii uTCOfTOri străduinţa de a păstra locul raţiunii şi de a-i asigura primatul atât în domeniul lucrurilor sensibile, cât şi în cel al umanului şi supraumanului. Însă filosofia kantiană depăşeşte concepţia seacă şi „distantă a iluminismului prin faptul că ea caută esenţa profundă a raţiunii nu în propoziţii teoretice, ci în forţa convingerii morale. Acum pătrunde în filosofia germană puterea coau Tâhgerii personale. Legătura dintre gândirea clară şi voinţa plină de convingere a devenit trăsătura specifică dezvoltării filosofiei post-kantiene.

Eupetul central al filosofiei lui Kant îl constituie, deci, personalitatea sa. Dintre toţi marii gânditori, el e dovada vie că istoria filosofiei nu este o curgere uniformă de necesităţi abstracte, similară desfăşurării unui fir la războiul de ţesut, ci un loc de întâlnire al gânditorilor, dar şi că, prin fiecare sistem important, avem înaintea noastră, **într-**o concentrare individuală, puterile ideatice ce schimbă lumea. Între toate sistemele filosofiei moderne nu

e nici unul care să reprezinte acest fapt *in nuce*, care să dea un tablou atât de clar al gândirii moderne, precum cel kantian.

De aceea sistemul kantian pretinde o tratare de sine stătătoare şi mai amănunţită decât toate celelalte sisteme. Însă dacă punctul central al acestui sistem se află în personalitatea creatorului său, atunci e necesar să cunoaştem omul înainte de a începe studiul învăţăturii sale.

Viaţa şi opera lui Kant

Destinul celor mari este sing№ăţategi în această p r i v inţif Taree»-viaţă unei personalităţi a constituit o dovadă mai grăitoare decât cea a lui Kant. Născut la periferia vieţii culturale germane şi menţinut în cercul îngust al locurilor natale până la sfârşitul vieţii, el nu a avut niciodată fericirea care-i revine geniului în contact cu spirite asemeni lui. Nici măcar în timpul şcolii nu a fost sub protecţia vreunui om important, iar dintre îndemnurile pe care le-a primit în dezvoltarea sa nu e niciunul de o importanţă hotărâtoare. Cu atât mai importantă e evidenţierea sa în acest context. Pregătirea individuală a, spiritului său e evidentă chiar şi ia tund când influenţa unor mari filosofi pn-CTumleibiuZ şi Hume a intervenif Kofârătac-şi. evoluţia sa: prelucrarea acestei – influente şi reconfigurarea ei are loc la dimensiuni mai mari decât însăşi influenţa.

— Şi astfel în operaiui Kant se simte respiraţia proaspătă a originalităţii. Din perspectiva solitudinii sale, el recreează **într-**o formă originală gândurile care au animat epoca şi oferă dovada că lumea poate fi cunoscută fără să fie văzută, dacă o porţi în tine.

Fiu al unei familii de meşteşugari de origine scoţiană, I. Kant **s-**a născut la 22 aprilie 1724 în Königsberg, Prusia. Dintre influenţele tinereţii care au rămas hotărâtoare pentru întreaga sa viaţă se remarcă cea a mamei sale, crescută în credinţa evlavioasă a orientării pietiste,

orientare ce, în calitate de ultim ecou al misticii germane, a căutat esenţa vieţii religioase în interiorizare şi manifestare morală a credinţei. Principalul ei reprezentant în Königsbergul de atunci a fost profesorul F.A. Schultz, iar relaţia sa personală cu familia a făcut cu putinţă ca tânărul Kant să frecventeze „Collegium Fridericianum" în vederea unei cariere intelectuale. Colegiul era o şcoală severă, de formaţie clasică şi cu o educaţie moral-religioasă, pe care filosoful a trebuit să o îndure şi care i-a dat spiritului său acea seriozitate pură, acea forţă uriaşă a autodeterminării, care i-a conferit caracterul antic al personalităţilor simple şi nobile. Învăţat de… mic să caute. adevărata fericire în interior, Kant.nu şi-a pierduţinodestia nici chiar pe culmile succesului şi nu» piftii? din tinereţe ca în această muncă interioară să urmărească adevăriir chiar împotriva lui însuşi în vederea a ceva mai înalt-Kşnţ şi-a pus întreaga-a-viaţă îtmslujba veridicităţii, acea veridicitate" împotriva lui însuşi şi. a celorlalţi, cate este cunicul drum spre adevăr.

Când **s-**a înscris la universitatea din oraşul natal, în anul 1740, pentru a studia, la dorinţa mamei sale, teologia, a primit acolo îndemnuri vii şi complexe. În studiul pregătitor general-ştiinţific **s-**a apropiat cu deosebire de filosofie. Profesorul Martin Knutzen era unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai „şcolii wolffiene" şi **s-**a bucurat chiar în afara Königsbergului de o poziţie privilegiată în domeniul educaţiei. Pe atunci, în cadrul „şcolii wolffiene" se purta **–** furtună **într-**un pahar **–** o discuţie aprinsă asupra conceptului de armonie prestabilită, în tratarea acestui subiect Wolff nefiind în stare să urmeze zborul îndrăzneţ al gândirii maestrului Leibniz. Din scrierile prin care Knutzen a pus capăt, **într-**o oarecare măsură, acestei probleme, se poate vedea că el trebuie să fi fost potrivit pentru a-l introduce pe tânărul Kant în filosofia de atunci, nelipsi**ndu-**i o gândire autonomă şi nici stăpânirea deplină a materialului ideatic Leibnizo-Wolff-ian. Deosebit de important e faptul că, deşi în tratarea problemei disputate Knutzen **s-**a situat de partea lui Wolff, totuşi nu **s-**a limitat

la acesta, ci le-a recomandat deschis elevilor să caute la însuşi Leibniz sursa cunoaşterii filosofice.

În afara studiilor filosofice, deosebit de importante pentru Kant au fost şi studiile din domeniul ştiinţelor naturii, care l-au captivat în acea perioadă şi cărora le datorează o parte atât de mare din faima sa ulterioară. În această privinţă, a fost o întâmplare fericită că profesorul său de fizică, Teske, i-a făcut cunoscută încă de timpuriu concepţia lui Newton. Astfel, a luat fiinţă în Kant un antagonism important, care a persistat vreme îndelungată în gândirea sa. Cei doi bărbaţi care în timpul vieţii au dus un război atât de pasional, au continuat această luptă în spiritul celui mai mare elev, iar dezvoltarea filosofică a lui Kant se dovedeşte a fi condiţionată, în inâa-íâãz%7 dè-òpd-ifia IQptrP mrta%. irâjiij I pihniz şijijosefia-mătuţii-a lui Newton. Cu atât mai ferm **s-**a născut însă în el convingerea care le era proprie amândurora şi care sprespundea totodată orientării studiului său de specialitate**. Într-**o formă foarte diferită, Leibniz şi Newton au adăugat unei convingeri teleologice fundamentale în egală măsură recunoaşterea mecanismului cauzal al evenimentelor lumii şi, cu ajutorul dovezii îizico-teleologicepiiyind existenţa lui Dumnezeu, au căutat împăcarea dintre Filosofieşi convingerea religioasă. Acesta ã fost punctul ui” care **s-**au intersectat la Kant toate influenţele educaţiei din tinereţe şi ale studiului său academic, şi de aceea a devenit acest punct centrul convingerii sale personale. În raport cu domeniul filosofic şi cu cel ştiinţific, poziţia dogmatic-teologică a credinţei religioase n-a mai fost relevantă pentru Kant. Grăitoare sunt aspprtpip PYterinarp ale vjpţii sale: a renunţat la cariera teologică şi a părăsit, în 1746, universitatea-cu intenţia fermă de a **se** piedica profesoratului academic şi de a se supune **–** în vederea pregătirii pecuniare **–** poverii profesoratului privat. Timp de nouă ani şi-a îndeplinit această obligaţie cu devotament, dar, după cum a recunoscut el însuşi, cu un succes redus; în cele din urmă

a lucrat în serviciul familiei contelui Kayserling, care a ştiut să preţuiască importanţa sa spirituală şi meritul său personal, rămânând chiar şi mai târziu **într-**o relaţie cordială cu el. Kant a folosit fără odihnă acest timp pentru îmbogăţirea propriilor sale cunoştinţe şi **s-**a situat la înălţimea epocii îndeosebi în domeniul ştiinţelor naturii. La început părea că spiritul lui Kant se va afirma în totalitate pe tărâmul cercetării naturii, înaintea ocupării primului său post de învăţător privat, a scris prima sa operă, *Gânduri asupra adevăratei preţuiri a forţelor vitale*, care a adoptat cu siguranţă şi modestie originală o poziţie critică **într-**o dispută complexă dintre susţinătorii lui Descartes şi cei ai lui Leibniz în domeniul filosofiei matematice a naturii. În finalul activităţii de profesorat privat, Kant a publicat o carte ce a furnizat dovada că era într-adevăr un mare cercetător al naturii.

Istoria generală a naturii şi teoria asupra cerului (1755) e una dintre operele care vor rămâne neuitate în istoria concepţiilor omeneşti. Ea conţine acea extindere a teoriei newtoniene a gravitaţiei, care, în liniile principale, este pusă încă de astrofizica contemporană la baza teoriei fenomenelor cereşti, şi care este cunoscută sub numele de ipoteza Kant-Laplace. Prin concepţia expusă în această operă, Kant depăşeşte mecanica cerească a lui Newton în acea direcţie care fusese urmată şi de alţi cercetători ai timpului, îndeosebi de către englezul Wright. Noul mod de reprezentare vizează îndeosebi două puncte.

Mai întâi, studierea Căii Lactee constituie prilejul pentru a presupune un raport analog grupării şi mişcării planetelor sistemului nostru solar pentru toate stelele fixe care apar în apropierea aceluiaşi câmp. Astfel, şi soarele este pus, împreună cu aceste stele fixe, **într-**o mişcare determinată de legile gravitaţiei. Dacă amănuntele acestui raţionament analogic dezvoltat de Kant, respectiv ceea ce priveşte configuraţia Căii Lactee, este conceput altfel de către ştiinţa actuală, totuşi acest principiu este până acum unica posibilitate de a ne orienta în spaţiul infinit şi de a

înţelege mişcarea stelelor conform unor legi. Cealaltă parte a ipotezei kantiene vizează trecutul sistemului planetar. Începutul mişcării armonice, ale cărei legi matematice Newton le-a explicat prin principiul gravitaţiei, a putut fi explicat doar prin apelul la un impuls originar, imposibil de prins sub vreun concept, un act de mişcare divin. În această privinţă, Kant, sprijinit fiind şi de progresul pe care chimia şi fizica le-au făcut în cercetarea gazelor, a dezvoltat teoria mingii de gaz originare, din a cărei mişcare de rotire s-au desprins, una după alta, conform unor legi pur mecanice, sfere mai mici, cu suprafaţa rece. Ele reprezintă la momentul actual planetele. Trăsăturile principale ale acestei concepţii au devenit cu timpul un bun prea comun al educaţiei noastre ca să mai fie necesară aici o expunere amănunţită a modului în care Kant, pornind de la această presupoziţie a dedus, pe căi pur mecanice, raporturile amănunţite de mărime, grosime, distanţă dintre planete şi sateliţii lor, adeverindu-şi astfel spusa: „Daţi-mi materie şi vă voi construi o lume!”. Nu e necesar mai mult decât cele două forţe fundamentale ale atracţiei şi repulsiei din care se constituie pentru el deja în acea perioadă esenţa materiei pentru a face posibil de conceput întregul ansamblu al mişcărilor planetare. Şi dacă ipoteza privind sistemul solar este extinsă asupra întregului univers, dacă acea sferă rotitoare de gaz apare ea însăşi ca o rezultantă a unei sfere mai mari se obţine astfel o perfecţiune uimitoare a explicaţiei mecanice a universului care priveşte viaţa corpurilor cereşti nu ca pe ceva static, ci ca un proces istoric. Dacă a vorbi în ziua de azi despre o atare dezvoltare a universului e ceva obişnuit, putem spune că ipoteza lui Kant a creat bazele astrofizice pentru aceasta. Kant îşi continuă ideea afirmând că, tot aşa cum planetele s-au desprins odinioară din soarele lor datorită încetinirii treptate a tendinţei motrice centrifugale ele se vor prăbuşi în sfera de gaz originară. El credea chiar că probabil diversele sisteme solare au diferite vârste şi că astfel

universul oferă o varietate nesfârşită de fenomene. În cele din turmă, Kant adaugă la această idee fantezii despre locuitorii altor lumi şi ai altor sisteme de lumi. Dar tocmai această concepere deplină a principiului explicaţiei mecanice a universului îl conduce pe Kant la o reprezentare profundă a dovezii fizico-teologice privind existenţa lui Dumnezeu. Tocmai când fusese dovedit că natura s-a născut din haosul unui vârtej de gaz conform unei legităţi interne atingând desăvârşirea unui sistem armonic al constelaţiilor, tocmai atunci se arată că legitatea ei trebuie să-şi aibă originea într-o inteligenţă superioară. Astfel preia Kant argumentul derivat din analogia cu maşina pentru a depăşi utilizarea sa de până atunci, urmărind explicaţia mecanicistă a lumii până la ultimele consecinţe. Şi totuşi a rămas un punct în care principiul explicării mecanice a lumii nu funcţionează, întreaga sa explicaţie e valabilă numai pentru natura anorganică şi, în deplin acord cu ştiinţa empirică din acea vreme, el afirmă ipoteza care este suficientă pentru explicarea soarelui şi a planetelor, dar care eşuează în explicarea firului de iarbă şi a omizii. Organismul este pentru Kant deja un concept-limită al explicaţiei mecaniciste a naturii.

Importanţa neîndoielnică pe care Kant a avut-o ca cercetător al naturii reprezintă cu certitudine fundamentul importanţei sale filosofice. Dar teoriile expuse în această operă îl caracterizează mai mult când e pusă în relaţie nemijlocită cu opera de maturitate. Acelaşi lucru este valabil în privinţa tratatelor mici şi numeroase de ştiinţe ale naturii pe care le-a publicat din când în când. Momentul filosofic al activităţii scriitoriceşti urcă treptat în prim-plan. *Scrierea de promovare* (*Promotions schrift*) a fost un tratat despre foc care se ocupa într-un mod ce include teoriile moderne cu doctrina imponderabililor şi caută în ei originea comună a căldurii, a luminii, dar şi a fenomenelor elasticităţii. Desigur, filosofia naturii, terenul de trecere de la cercetarea naturii spre filosofie, a fost

pentru Kant de un interes deosebit. După ce în toamna anului 1755 **s-**a abilitat la facultatea de filosofie a universităţii din oraşul natal cu o scriere despre principiile cunoaşterii metafizice (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), a publicat în primăvara anului următor un program filosofic, propria sa *Monadologie fizică* ce tratează în principal poziţia diferită a matematicii şi a metafizicii în problema spaţiului, program ce va fi completat doi ani mai târziu prin**tr-**o mică lucrare *Noul concept didactic al mişcării şi repausului*.

Deşi devenise docent în filosofie, Kant nu a încetat nici chiar la o vârstă înaintată să manifeste un interes viu pentru ştiinţele naturii. Chiar şi ultimul manuscris, neterminat, manuscris ce a fost publicat de curând şi care este irelevant pentru filosofia sa, tratează *Trecerea de la metafizică la fizică*. Printre materiile predate la universitate se numără şi geografia fizică, prelegerile ţinute din când în când pe această temă fiind cele mai frecventate. În afara clarităţii expunerii ştiinţifice, auditoriului ce provenea din toate păturile sociale i se oferea o imagine clară în descrierea ţării şi a oamenilor. Deşi Kant însuşi nu a depăşit niciodată zidurile oraşului natal cu mai mult de câteva mile, prin lectura jurnalelor de călătorie şi prin observarea atentă a împrejurimilor a dobândit o cunoaştere a lumii atât de rafinată şi de profundă, încât prelegerile sale de antropologie pragmatică dădeau satisfacţie numeroşilor audienţi. În această privinţă se poate spune despre el că a fost unul din înţelepţii lumii, în sensul antic al cuvântului. Concetăţenii săi îl preţuiau **într-**o asemenea măsură, încât în timpul unor evenimente precum cutremurul din Lisabona sau apariţia unor aventurieri aşteptau sfatul lui şi îl obţineau sub forma unor mici scrieri sau lucrări. Din această categorie fac parte cele două consideraţii despre cutremurul din Lisabona (1756), *încercare despre optimism* (1759), *Raţionament asupra aventurierului Komamicki* (1764), *Eseu asupra bolilor de cap* (1764) şi,

într-o oarecare măsură, *Visele unui vizionar interpretate prin visele metafizicii* (1766).

Prin această alimentare permanentă de la izvoarele experienţei, Kant a evitat pedanteria de şcoală căreia i-au căzut pradă cei mai mulţi dintre colegii săi de specialitate din Germania acelui timp. Limbajul său din eseuri este subtil, mişcător, proaspăt şi, în cea mai mare parte, glumeţ. Sunt eseuri în manieră englezească şi e bine să se observe că în acei ani Kant **s-**a ocupat mult cu literatura engleză, recomandâ**nd-**o audienţilor săi oral şi în scris la fel de mult precum recomanda opera lui Rousseau, unul din oamenii pe care îi admira. Chiar scrierile strict filosofice din acea perioadă dezvăluie aceeaşi străduinţă de a se elibera de limbajul, dar şi de opiniile de şcoală. *Falsa găselniţă a celor patru figuri silogistice* (1762), *încercare de a introduce conceptul de mărime negativă în înţelepciunea lumii* (1763), *Unica dovadă posibilă privind existenţa lui Dumnezeu* (1763), *Cercetare asupra clarităţii principiilor teologiei naturale şi ale moralei* (1764), eseul moral-estetic *Observaţii asupra sentimentului de frumos şi sublim* (1764), aceste tratate scrise şi apărute **într-**o înlănţuire grăbită sunt tot atâtea exemple pentru eliberarea spiritului kantian din lanţurile unui mod provincial de a gândi şi scrie.

Între timp, cariera academică a bărbatului cunoscut deja dincolo de marginile Kõnigsbergului întâmpina greutăţi. Primul post devenit liber fusese ocupat în 1758 de generalul rus ce conducea pe atunci oraşul. Filosoful a refuzat catedra de „Arta poeziei” ce i se oferise în 1762, iar postul de **sub**bibliotecar deţinut în următorii ani i-a oferit o vagă compensaţie. Abia anul 1770 i-a adus în acelaşi timp chemări la Erlangen şi Jena, evitate prin numirea sa ca profesor în Königsberg. Scrierea *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* inaugurează nu doar profesoratul său, ci şi, **într-**o oarecare măsură, noua sa filosofie, ajunsă între timp la maturitate. Astfel începea o nouă perioadă a gândirii

filosofice kantiene.

Marile mutaţii spirituale din filosofia celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVII-lea vizează, dacă nu caracterul lui Kant, atunci măcar modul său exterior de a fi, şi în orice caz modul de prezentare a scrierilor. Dispare fluiditatea uşoară, elegantă a vorbirii, prospeţimea şi claritatea ei, umorul sclipitor cedează în faţa unei obiectivităţi seci, a unei cuprinderi anevoioase. Limbajul este îndelung chibzuit, se autolimitează, are propoziţii intercalate, e un limbaj din care răzbate doar din când în când câte o expresie plină de patos şi demnitate. Însă tot în acea perioadă survine în modul de a fi al lui Kant o seriozitate aspră, o concepţie riguroasă asupra vieţii: din**tr-**un docent spiritual ce se mişcă cu uşurinţă în societate a devenit un profesor izolat, cu o mină meditativă. Din acest moment întreaga sa viaţă e dedicată formării şi expunerii academice a propriului sistem. Refuză o invitaţie la Halle în anul 1778 şi rămâne până la sfârşitul vieţii în Königsberg. Pline de forţă şi strădanie, prelegerile sale care înlocuiesc expunerile dogmatice moarte şi obligă auditoriul să gândească autonom devin renumite.

Pentru oraş şi universitate, Kant era o personalitate. Ultimii ani din viaţa lui Kant lasă impresia unei măreţii calme, lipsite de strălucire. Principialitatea conştientă a atitudinii sale faţă de viaţă şi a compartimentării existenţei, consecinţă a înaltei conştiinţe morale, i-a facilitat coroborarea uriaşei munci cu opera sa filosofică şi îndeplinirea fidelă a sarcinilor academice cu o sociabilitate plăcută şi atent determinată. Necăsători**ndu-**se niciodată, a preţuit foarte mult satisfacţiile prieteniei pe care le-a căutat mai puţin la colegii de breaslă, cât în alte pături sociale. A menţinut astfel contactul cu viaţa practică, având un simţ al realităţii ce se întâlneşte în caracterul şi scrierile sale cu sensul profund al filosofului **într-**un mod straniu. Marea dragoste pe care a pus-o în relaţiile sociale îşi afla graniţele abia acolo unde apare fie conştiinţa propriei datorii şi a uriaşei răspunderi în viaţă, fie un simţ

propriu pedant ce se instalează treptat în el ca revers al acelei virtuţi şi care a fost sursă a numeroase anecdote. O consecvenţă demnă de admirat, o uriaşă capacitate de autostăpânire, o subordonare absolută a propriei vieţi faţă de un scop, o rigoare de fier în abordarea propriei vieţi, toate aceste trăsături fac din Kant im caracter tot atât de măreţ precum spiritul său. Tot el este şi dovada că nicio personalitate adevărată nu posedă forţa spiritului fără a o avea pe aceea a voinţei. Scurgerea liniştită a vieţii lui Kant nu a fost deranjată decât o dată, după moartea marelui rege căruia i-a dedicat cu sinceră admiraţie *Istoria naturală a cerului*. Sub domnia succesorului acestuia a venit din partea potentaţilor pe probleme de religie una dintre dispoziţiile care au întrerupt din când în când mersul liniştit al politicii prusace. Sistemul înăsprit de cenzură pe care l-a introdus ministrul Wollner, l-a afectat pe Kant nu doar în ceea ce priveşte scrierile filosoficoreligioase, ci şi printr-un ordin regal de dizgraţie şi interzicerea expunerii academice a filosofiei sale, interzicere îndreptată împotriva sa şi a tuturor colegilor.

Kant a resimţit greu aceste prejudicii, dar le-a suportat cu demnitate. Când noua schimbare de regim din 1797 a anulat aceste interdicţii, Kant se afla deja la apusul vieţii. În acei ani s-a văzut nevoit să renunţe la profesorat. Distrus de munca impresionantă a spiritului, corpul în care a locuit unul dintre cei mai mari filosofi a zăcut într-un marasm trist câţiva ani până la moarte, în 12 februarie 1804.

Din anul 1770 activitatea scriitoricească a lui Kant e dedicată, cu mici excepţii, exclusiv expunerii sistematice a propriei doctrine, căreia i-a dat numele de „filosofie critică”. Configurarea acesteia a constituit sarcina vieţii sale. Dacă dizertaţia inaugurală reprezintă doar o parte, deşi una dintre cele mai însemnate ce au fost expuse, publicarea bazei teoretice a doctrinei sale într-o operă fundamentală a durat un deceniu întreg. *Critica raţiunii pure*, cartea fundamentală a filosofiei germane, a apărut în

1781. Doi ani mai târziu, în *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare* apare o explicitare şi o susţinere a acestei opere. Această susţinere era necesară fiindcă expunerea criticii raţiunii pure era greoaie, vocabularul kantian pe alocuri ezitant, iar conţinutul ideatic masiv şi contradicţiile numeroaselor procese de gândire expuse în carte erau **într-**o asemenea măsură neexplicate, încât numeroasele neînţelegeri şi slabul succes al cărţii nu erau imputabile doar invidiei filosofilor de şcoală. Când publicul a început să manifeste interes faţă de noul sistem, a urmat în 1787 o a doua ediţie după care **s-**au realizat toate ediţiile ulterioare. Multiplele modificări pe care le**-**a cunoscut opera, observate mai întâi de Schelling şi Jacobi, puse în evidenţă mai târziu de Schopenhauer şi Rosenkranz, au devenit prilejul unei dispute aprinse asupra întâietăţii uneia dintre ediţii. De fapt, diferenţele esenţiale constau în aceea că, dintre numeroasele idei expuse în carte, unele au fost accentuate în a doua ediţie. Însă orice reproş este nejustificat. E ca şi cum

Kant ar fi părăsit în a doua ediţie spiritul celei dintâi. Căci chiar şi tonul care este întărit în a doua ediţie, fusese prezent deja, deşi atenuat, în prima. De aici se poate conchide fără îndoială că însuşi Kant a dezvoltat aceste idei, după apariţia primei ediţii, mai energic şi mai hotărât decât înainte. Mirarea apare doar pentru acela care deschide *Critica raţiunii pure* aşteptând să găsească în ea un sistem închis, coerent în sine. O asemenea aşteptare va fi înşelată mai mult decât în orice altă operă a întregii literaturi de specialitate. Tocmai în aceasta constă unicitatea *Criticii raţiunii pure* şi totodată temeiul influente sale istorice incomparabile: ea prelucrează toate ideile filosofiei moderne fără să ajungă la un rezultat clar formulat care să excludă toate celelalte idei.

Celei de-a doua ediţii a *Criticii raţiunii pure* i**-**au precedat alte opere în care Kant începuse să expună aplicarea principiilor sale în domenii particulare ale cunoaşterii filosofice. În 1785 a apărut *Bazele metafizicii*

moravurilor, în 1786 *Bazele incipiente ale metafizicii ştiinţelor naturii*. Au urmat *Critica raţiunii practice* (1788), în 1790 scrierea polemică împotriva lui Eberhard şi *Critica facultăţii de judecare* (1793), operă esenţială pentru înţelegerea perspectivei kantiene asupra lumii. *Religia înăuntrul graniţelor raţiunii*, o culegere de patru tratate filosofic-religioase, în 1797 *Bazele metafizice ale teoriei asupra dreptului şi virtuţii*, două studii care, cuprinse sub numele de *Metafizica moravurilor*, poartă deja semnul spiritului îmbătrânit, precum şi tratatul din anul 1798, *Cearta facultăţilor*. La aceste opere se mai adaugă un şir de lucrări ocazionale de mici dimensiuni, deosebit de importante, apărute unele antum, în diferite reviste, iar altele postum. Dintre ele trebuie amintite studiile de filosofie a istoriei, fiindcă niciuna din operele sale majore nu tratează explicit acest subiect. În această categorie intră *Idee pentru o istorie universală din*tr-*o perspectivă cosmopolită* (1784), *Răspuns la întrebarea ce este iluminismul* (1784), *început curajos de istorie universală* (1786), *Sfârşitul lucrurilor* (1794) şi *Schiţă filosofică pentru o pace eternă* (1795).

Kant. Evoluţia filosofică

E suficientă o privire asupra preocupărilor activităţii scriitoriceşti kantiene pentru a găsi confirmarea universalităţii interesului său filosofic ce constituie principalul motiv al poziţiei sale dominante în istoria filosofiei moderne. Cel ce ţine în mână chiar şi numai una din operele lui Kant, va fi uimit de multitudinea punctelor de vedere pe care filosoful german le utilizează în tratarea diverselor probleme particulare şi se străduieşte să le pună **într-**o relaţie potrivită una faţă de alta. În prim-plan nu se află însă cercetarea istorică. Erudiţia prin care Leibniz începe tratarea oricărei probleme îl este străină lui Kant. Şi dacă e să-i găsim un punct slab, acesta trebuie căutat în cunoaşterea istorie propriei sale discipline şi îndeosebi a filosofiei antice. Deschiderea spiritului său e dovedită tocmai de faptul că din vagi schiţe şi din influenţa

literaturii epocii reuşeşte să desprindă esenţa fiecărui mod de a gândi, conform căruia a fost căutată soluţia problemelor, şi, bineînţeles, poate să-l şi reproducă. Dar, fiindcă a construit fiecare dintre aceste idei ca propria idee, opera sa intelectuală este cea mai complicată şi încâlcită lucrare din istoria filosofiei. Fiecare direcţie a filosofiei moderne este o parte integrantă a sistemului său. Pe acest fapt se bazează marea varietate de interpretări, adeseori diametral opuse, pe care filosofia kantiană a aflat-o la gânditorii de mai târziu. De aici reiese şi că ceea ce noi numim propriul său sistem, nu a fost prezent la Kant în tinereţe, deşi este vag schiţat în primele lucrări, ci a apărut abia în perioada de maturitate. În acest stadiu al maturităţii se concentrează şi se acumulează în Kant ideile variate pe care, cu o forţă calmă, le-a lăsat să se desfăşoare în el. Sistemul kantian nu poate fi conceput fără a avea în faţa ochilor etapele dezvoltării sale. Încă o dată, pentru a înţelege această dezvoltare nu trebuie utilizată o schemă simplistă şi străvezie, ci trebuie presupus de la bun început că dezvoltarea sa a fost multilaterală şi complexă. Aceste etape sunt o repetare a filosofiei **pre**kantiene, însă **într-**o formă originală: Documentele cuprinse în scrieri, corespondenţă şi în notiţele lui Kant, dar şi în caietele de curs şi în cărţile proprii, sunt, în raport cu marea complexitate a ideilor şi în ciuda numărului mare în care apar, atât de sporadice pentru o cercetare obiectivă încât evoluţia poate fi reconstruită doar ipotetic, acestei prezentări nemairămâ**nându-**i altceva decât să găsească, între diversele căi ce se confruntă, una proprie.

Deşi Kant îşi denumeşte propria operă de maturitate *criticism* şi prin aceasta plasează *tendinţa epistemologică* în prim-plan, totuşi originalitatea sistemului său nu constă în cercetarea problematicii epistemologice, ci în noua concepţie care cuprinde o metodă complet nouă de rezolvare. Întreaga filosofie a secolului al XVIII-lea este impregnată de problematica epistemologică. Pe de o parte,

această filosofie stă sub semnul metodologic al întrebării privind orientarea corectă a cunoaşterii filosofice, iar, pe de altă parte, ea face o serie de presupoziţii parţial de tip metafizic, parţial în legătură cu ansamblul şi esenţa altor ştiinţe. Esenţial în evoluţia lui Kant e faptul că el se eliberează succesiv de toate aceste presupoziţii şi, în cele din urmă, găseşte o formulă lipsită de prejudecăţi ca punct de pornire al gândirii filosofice.

Cea mai des întâlnită presupoziţie a simţului comun este acel „realism naiv" care afirmă că subiectul cunoscător stă faţă în faţă cu lumea lucrurilor, despre acestea din urmă crezând-se că pot fi stăpânite prin gândire. Se pune doar întrebarea pe ce căi se poate realiza gândirea cea mai întemeiată şi cea mai sigură. Nici empirismul şi nici raţionalismul filosofiei prekantiene nu se pot sustrage acestei metafizici naive, bază pentru punerea problemei epistemologice şi presupoziţie fundamentală în rezolvarea acesteia. Empirismul explică procesul cunoaşterii prin influenţa lucrurilor asupra spiritului, în timp ce raţionalismul trebuie să accepte o armonie prestabilită în virtutea căreia legile gândirii sunt identice de la bun început cu realitatea oferită cunoaşterii. Filosofiile lui Locke şi Leibniz se bazează în egală măsură pe acea presupoziţie. În ciuda tuturor încercărilor de mediere şi de suprimare a unilateralităţii celor două sisteme, o depăşire principială a poziţiilor nu e posibilă atâta timp cât acea presupoziţie a realismului naiv nu este cercetată şi nu este eliminată şi câtă vreme nu este eliminată influenţa determinantă pe care ea a exercitat-o asupra teoriei cunoaşterii. Această cercetare e ceea ce l-a făcut pe Kant *kat exohett* filosof critic. Momentul dobândirii acestei perspective constituie originea propriei sale doctrine. Tocmai de aceea, filosofia critică este scopul evoluţiei sale anterioare, iar începuturile acesteia provin din tratarea altor probleme, foarte speciale.

Dintre presupoziţiile filosofiei prekantiene, una a constituit fermentul pentru dezvoltarea lui Kant. E vorba

de opinia, dominantă în epocă, privind caracterul ştiinţific al matematicii. Empiriştii şi raţionaliştii considerau de comun acord că matematica reprezintă idealul ştiinţelor demonstrative. Această opinie e firul conducător după care scepticismul empiric şi-a desăvârşit prin Hume critica necruţătoare la adresa celorlalte ştiinţe. Ea a constituit totodată şi premisa conform căreia raţionalismul de la Descartes până la Wolff a lucrat fără încetare la construirea metodei geometrice. În momentul în care Kant s-a integrat cu studiile sale filosofice acestui raţionalism şi a învăţat să recunoască identitatea dintre procesul matematic şi cel filosofic ca ceva de la sine înţeles, atunci trebuie să fi apărut în el primul impuls spre o evoluţie independentă. Atunci când a sesizat o diferenţă principială între tratarea matematică şi cea filosofică a problemei epistemologice. Domeniul primelor sale scrieri originale a fost tocmai filosofia naturii în care concurau teoriile matematice şi metafizice. Cu atât mai mult trebuie să-i fi apărut relaţia dintre cele două ştiinţe ca subiect al cercetării, cu cât filosoful pe care îl preţuia cel mai mult şi marele reprezentant al cercetării matematice a naturii, pe care-l admirase profund, păreau să se situeze într-o contradicţie de nerezolvat.

Deja în primele scrieri, Kant ajunsese la un rezultat diferit în considerarea matematică şi filosofică a naturii, descoperind că trebuie „să fi fost epuizate forţele vitale din matematică" din moment ce aceasta este inclusă în natură şi în cercetarea ei metafizică. Această idee a dobândit dimensiuni tot mai mari până când a devenit clar că, în *problema spaţiului*, Leibniz şi Newton nu doar că s-au situat pe poziţii diametral opuse, dar că era necesar să se întâmple astfel. Vrând să cerceteze în „Monadologia fizică" legătura dintre metafizică şi geometrie din perspectiva filosofiei naturii, Kant a descoperit înainte de toate că ele sunt separate. Metafizica, din care, potrivit filosofului din Kõnigsberg, face parte şi *Monadologia* lui Leibniz, neagă divizibili ta tea infinită a spaţiului, neagă existenţa

spaţiului vid, neagă influenţa la distanţă, în timp ce filosofia matematică a naturii afirmă tocmai contrariul. În încercarea sa de mediere, Kant utilizează împotriva lui Newton filosofia leibniziană a fenomenalităţii spaţiului. Filosofia newtoniană ar fi inatacabilă dacă spaţiul ar constitui o realitate absolută şi, totodată, substrat al lumii lucrurilor; dacă, în consecinţă, legile spaţiului ar fi determinante pentru esenţa cea mai profundă a acestor lucruri. Dimpotrivă, dacă spaţiul este doar un produs al forţei monadelor care constituie corpurile, atunci legile spaţiului sunt valabile într-adevăr pentru forma fenomenală a corporalităţii, dar nu şi pentru esenţa ei metafizică. Astfel, în concepţia lui Kant predomină metafizica lui Leibniz în detrimentul filosofiei lui Newton. Aceasta din urmă este limitată la forma fenomenală externă, pe baza diferenţierii dintre corpurile reale şi spaţiu, pe care îl presupune (o diferenţiere orientată împotriva accepţiunii de bază a filosofiei carteziene a naturii). În timp ce pentru Newton spaţiul este absolut, Kant, împreună cu Leibniz, îl consideră relativ şi încearcă prin cercetări empirice să-şi întemeieze această opinie ca o *nouă teorie* despre *mişcare şi repaus* (1758).

Deci, **într-**o anumită măsură, Kant limitează în aceste scrieri domeniile matematicii şi metafizicii în ceea ce priveşte obiectele lor. Trebuie remarcat că această limitare se realizează de-a lungul liniei pe care a trasat-o între esenţa metafizică a corpurilor şi modalităţile lor de fenomenalizare în spaţiu. Mai importantă decât această atitudine **s-**a dovedit a fi în anii următori diferenţierea lor formală şi metodică. În această relaţie e foarte important faptul că deja prima scriere epistemologică a lui Kant, deşi păstrează în linii mari punctul de vedere al şcolii Leibniz-Wolff, totuşi lasă să se vadă influenţa unui bărbat care **s-**a opus intens dominaţiei metodei geometrice. În momentul în care Kant a întreprins o nouă cercetare a principiilor prime ale cunoaşterii metafizice, a utilizat aparatul conceptual al ontologiei lui Wolff, dar astfel încât a lăsat

permanent să cadă asupra acesteia lumina criticii lui Crusius. **S-**a urmărit diferenţierea începută de acesta (Crusius) între fundamentele reale şi cele epistemologice. Deşi ulterior Kant a vorbit dispreţuitor despre Crusius, totuşi influenţa lui e vizibilă. Ambii consideră că sarcina filosofiei este cunoaşterea realităţii. Preferinţa pentru realitate, care la Kant este întemeiată prin orientarea spiritului său către cercetarea naturii şi care, pe măsura trecerii timpului devine tot mai clară în scrierile sale, îl situează în opoziţie faţă de concepţia ortodoxă a raţionalismului care îşi derivă opiniile din posibilităţi şi imposibilităţi logice, pornind de la realitatea metafizică. Această preferinţă a av**ut-**o în vedere când a corelat în lucrarea de abilitare (Habilitations schrift) principiul contradicţiei cu cel al identităţii şi când a susţinut că este imposibil ca fiinţa cea mai înaltă, fiinţa absolută, să fie derivată din „imposibilitatea contrariului" după schema ontologiei lui Wolff. Kant a înţeles că nu există nicio gândire care să se situeze înapoia realităţii absolute, care să caute baza acestei realităţi în raporturi logice. De aceea, el spune despre. „Fiinţă" următoarele: „Existit: hoc vero de codem et dixisse et concepisse suficit". Nu necesitatea fiinţei, ci doar fiinţa însăşi poate fi constată şi demonstrată.

În lucrarea de abilitare, Kant sprijină această perspectivă apropiată de empirism pe metafizica şcolii wolff**-**iene, reprezentată de Knutzen. El e într-adevăr convins că metoda analitică a dezvoltării conceptului pe cale logică e suficientă pentru a reconstrui a priori realitatea şi conexiunile sale cauzale. Totodată Kant e convins de posibilitatea dobândirii unei cunoaşteri a lumii prin dezvoltarea logică a ideilor. Dar, după ce a sesizat o oarecare discrepanţă între realitate şi întemeierea logică, pentru „a perfecţiona metoda metafizicii" a urmărit relaţia dintre real şi logic. O problemă capitală a oricărui raţionalism e cât de mult şi în ce sens necesitatea logică e necesitate reală, ce forţă are logica în conceperea

realităţii. Deşi fusese crescut în spiritul raţionalismului ce susţinea însemnătatea formelor logice, totuşi, pe parcursul evoluţiei sale, această perspectivă pierde teren. Nu doar preocuparea pentru filosofii englezi, ci, mai mult, propria sa critică l-a îndepărtat de prejudecata raţionalistă şi l-a condus cu timpul la ideea că pretenţia raţionalismului de a realiza o construcţie logică a lumii este iluzorie. Perspectivele logice pe care Kant le-a expus în micul său tratat despre falsa găselniţă a celor patru figuri silogistice, tind să arate că operaţiile conceptuale nu fac decât să aducă **într-**o nouă formă cunoştinţele dobândite anterior, însă nu pot niciodată să conchidă şi să adauge ceva nou. **Într-**o formă logic-teoretică pură, apare la Kant aceeaşi idee cu care Bacon şi Descartes **s-**au răzvrătit împotriva formalismului scolasticii. Kant orientează această atitudine împotriva formei scolastice pe care raţionalismul din şcoala lui Wolff a re-asumat-o. El proclamă aici lupta împotriva „colosului logic-metafizic al cărui cap atinge norii antichităţii şi ale cărui picioare simt din lut”. Dezvoltarea acestor idei este cuprinsă în scrierile anilor şaizeci şi finalizează consecvent o concepţie total nouă a filosofiei.

La două întrebări fundamentale trebuie să răspundă orice metafizică. Cea dintâi sună astfel: „Ce este?” Cealaltă: „După ce legi acţionează fiinţarea?” *Existenţa şi cauzalitatea* sunt doi stâlpi de susţinere ai întregii noastre concepţii asupra lumii. Apropii**ndu-**se critic de metoda metafizică, Kant se întreabă cum pot fi soluţionate ambele probleme pe calea analizei logice. Pentru a conchide asupra existenţei, cercetarea logică realizează doar o întemeiere epistemologică ce constă în imposibilitatea contrarului. Această imposibilitate a contrariului se realizează în măsura în care e vorba de lucruri finite prin**tr-**o mediere cauzală. Însă, în ceea ce priveşte fiinţa absolută rămâne doar imposibilitatea logică de a o gândi ca existenţă. Kant va călca astfel în picioare nervul dovezii ontologice privind existenţa lui Dumnezeu. Noua sa

perspectivă dezvoltă o critică a fundamentului dovezii privind existenţa lui Dumnezeu care culminează cu afirmaţia că nu există nicio cale de a deduce existenţa din concepte, cu alte cuvinte că analiza logică e incapabilă să demonstreze existenţa.

Din acest moment, Kant îşi îndreaptă hotărât atenţia asupra modificărilor ce au fost făcute asupra relaţiilor dintre logic şi real de către filosofia de până la el. Din această dialectică îi reţine atenţia conceptul contradicţiei. Cu cât rolul pe care negaţia îl joacă în operaţiile logice ale oamenilor este mai mare, cu atât mai periculoasă e tendinţa de a hipostazia relaţiile logice. Această contradicţie domină realitatea peste tot. Cercetarea logică e de aceea tentată să gândească în acelaşi mod forţele realităţii care stau una faţă de cealaltă **într-**un raport logic de contradicţie. Kant protestează împotriva acestui lucru. Cea mai profundă dintre scrierile sale precritice face o *încercare de a introduce conceptul mărimii negative în înţelepciunea lumii*, o încercare de la care aşteaptă mai mult decât de la aplicarea metodei matematice în filosofie. Forţele numite în cercetarea matematică pozitive şi negative sunt în întregime reale, iar conceptul de pozitivitate şi negativitate (care, datorită transformării semnului avut anterior, se dovedeşte a fi relativ) vrea doar să spună că acţiunile acestor forţe se anulează reciproc. Acesta este un proces total diferit de anularea logică ce se realizează prin întâlnirea determinanţilor contradictorii şi conduce la Nimicul pur. Kant dă un exemplu fericit prin mişcarea corpurilor. Un corp care se mişcă şi stă în acelaşi timp este un nonsens. Dar un corp asupra căruia acţionează în acelaşi timp două forţe contrare este în repaus. În primul caz avem exemplul unei opoziţii logice, în al doilea **–** cel al *repugnantei reale* (Realrepugnanz). Kant atrage atenţia asupra faptului că multe concepte uşor de plasat în prima categorie fac parte în realitate din cea de-a doua. Veselia şi tristeţea, ura şi dragostea, răul şi binele, dojana sau lauda, urâţenia sau frumuseţea, eroarea

şi adevărul nu se raportează unele la celelalte, astfel încât fiecare să fie doar lipsa ori absenţa celuilalt, ci se prezintă ca o forţă reală, opusă alteia, o forţă ce e desemnată negativ, doar prin opoziţie. Doar dacă ne gândim ce importanţă joacă realitatea metafizică a negaţiei în filosofia lui Spinoza, cât de importantă este ideea negativităţii erorii în epistemologia raţionalistă şi cât de mult se sprijină teodiceea lui Leibniz pe negativitatea nefericirii şi a răului, doar atunci vom putea înţelege însemnătatea acestei mici cărţi, al cărei autor cu siguranţă că a depăşit prejudecata raţionalismului. Însă Kant nu se mulţumeşte să distingă între opoziţia logică şi cea reală. El îşi fundamentează concluzia ulterioară pe faptul că procesul analitic al raţionamentului logicconceptual este în sine capabil să descrie opoziţia logică, însă nu şi pe cea reală, imposibil de derivat din premise pur conceptuale. Această cercetare îl va conduce în cele din urmă la o critică generală a cunoaşterii cauzale.

Până aici **s-**a arătat că silogismul e incapabil să descrie cum o forţă suprimă efectul celeilalte. În cele din urmă aceasta se dovedeşte a fi tot atât de puţin posibil precum să deduci pe căi pur silogistice că un lucru exercită o influenţă pozitivă asupra altuia. Prin**tr-**o explicaţie scurtă şi, din punct de vedere al dezvoltării ei conceptuale, în întregime originală, Kant va conchide că relaţia cauzală se sustrage unei cunoaşteri analitice pur conceptuale.

Cine înţelege că nici existenţa şi nici cauzalitatea nu pot fi cunoscute conceptual, că aplicarea principiului non**-**contradicţiei şi a principiului raţiunii suficiente este neroditoare în cadrul unei mişcări pur conceptuale, că nu poate exista, aşadar, o cunoaştere a realităţii doar din concepte, acela nu mai este un elev al metafizicii raţionaliste. Un asemenea om trebuie să fi fost convins că metoda geometrică este o eroare a metafizicii. De aceea, în momentul în care Kant pregătea, concomitent cu redactarea celor două scrieri, răspunsul la

întrebareaconcurs a academiei berlineze privind evidenţa în ştiinţele metafizice, cercetarea pe care a trimis-o a fost *Despre claritatea principiilor teologiei naturale şi ale moralei* ce cuprindea o *diferenţiere metodică între filosofie şi matematică*. Deşi în acea perioadă mai recunoştea metafizicii caracterul de ştiinţă analitică a conceptului, totuşi devenea clar că matematica este un proces cu totul diferit. Esenţa ei este construcţia sintetică pe care o poate utiliza, fiindcă obiectele formează mărimi fizice pe care ea însăşi le produce în intuiţie. În acest loc se situează cea mai importantă descoperire ştiinţifică a lui Kant, provenită probabil din**tr-**un tip de efect contrar. E vorba de ideea că *matematica* nu este o ştiinţă de tip analitic, a intelectului, ci una de tip sintetic, a intuiţiei. În mod cert, Kant se întoarce la Descartes, care fusese conştient de caracterul sintetic al gândirii matematice. Prin aceasta, Kant se opune părerii generale a epocii sale **într-**un mod hotărâtor pentru evoluţia sa ulterioară. Cele două elemente ale formării sale ştiinţifice, matematica şi filosofia îi apar acum nu doar separate, ci şi antagonice. Căci orice contradicţie a procesului analitic şi sintetic îşi are propriile sale consecinţe. Matematica porneşte de la definiţii, filosofia trebuie să le caute. Matematica tratează despre mărimi pe care le construieşte ea însăşi în intuiţie, filosofia **–** despre concepte care trebuie să**-**i fie date. E vorba de cea mai mare distanţă pe care Kant a luat**-**o faţă de principiile raţionalismului. Se vede acum ideea de bază a lui Crusius, conform căreia filosofia nu are nevoie de o metodă de construcţie analogă celei din matematică. Prin urmare, punctul de pornire al acestei lucrări îl constituie nu axiomele ontologiei lui Wolff, ci conceptele date în experienţă. Filosofia este încă pentru Kant o cunoaştere din concepte, dar nu din concepte pure, ci din acelea ale experienţei. Corelat cu aceasta e faptul că în acea perioadă privea cu mare simpatie filosofia empirismului englez şi prezenta de la catedră pe Locke, Shaftesbury, Hutcheson şi Hume.

S-a vorbit mult despre locul şi modul în care filosofia engleză şi îndeosebi Hume l-au influenţat pe

Kant, influenţă pe care el a recunoscut-o mai târziu ca fiind covârşitoare. Se pune într-adevăr întrebarea dacă prin lecturile empirismului englez s-a îndepărtat de raţionalism sau dacă, invers, după ce s-a convins de eroarea filosofiei raţionaliste a înclinat spre tabăra adversă. E evident acum felul original în care Kant reprezintă prin scrierile din anii şaizeci inaccesibilitatea raţionalismului la cunoaşterea existenţei sau cauzalităţii. Originalitatea constă şi în felul în care s-a eliberat din landurile sistemului educaţional, probabil şi cu ajutorul oponenţilor lui Wolff, dar în cea mai mare parte prin forţe proprii, reuşind abia apoi să-şi plece urechea la vocea empirismului. Prin propria activitate critică a ajuns la aceleaşi rezultate, iar o lungă perioadă a dat impresia că este de acord cu filosofii englezi. Concepţia sceptică asupra metodei filosofice, după care ea trebuie să se ridice treptat de la conceptele date în experienţă la definiţiile cele mai înalte, acest baconism a dominat nu doar prelegerile, ci şi scrierile, îndeosebi tratarea problemelor morale şi estetice din „Observaţii”. Baconismul se instalase ca formă şi conţinut în filosofia mondenă, liberă şi totodată schimbătoare, apropiindu-se tot mai mult în această perioadă de doctrina kantiană.

Până în acest punct evoluţia lui Kant este simplă, de aici înainte ea devine extraordinar de complicată. Deja scrierea premiată ne dezvăluie un Kant ce păşeşte alături de empirism cu o anumită rezervă. Teoria cunoaşterii pe care o dezvoltă în această scriere este neterminată şi contradictorie, aproape în acelaşi mod în care rămăsese cea a lui Crusius. Kant a păstrat şi în acest stadiu o anume doză de raţionalism ce constă în convingerea că scopul ultim al cunoaşterii nu poate fi atins prin conceptele date de experienţă, fiind necesare anumite axiome şi concepte „indisolubile”. În timpul acestei perioade de tranziţie, Kant nu are deloc clară poziţia conceptelor „indisolubile” faţă

de cele ale experienţei, nici originea sau aplicarea lor. De aceea, impresia pe care o lasă aceste scrieri principiale e una de nesiguranţă şi echivocitate. Demn de remarcat e scopul în virtutea căruia Kant vrea să pună conceptele indisolubile în completarea conceptelor experienţei. Fără ele, gândirea noastră nu ar fi niciodată în stare să depăşească cercul lucrurilor finite şi sensibile. Doar cu ajutorul acestor concepte indisolubile pot fi stabilite **într-**un mod ştiinţific principiile teologiei naturale şi ale moralei. Această fixare terminologică reprezintă acum pentru Kant sarcina ultimă a filosofiei. A aşteptat şi a pretins de la ea *întemeierea ştiinţifică a convingerii religioase şi morale*, care poartă în sine ceva de nezdruncinat. În acest sens era Kant „îndrăgostit de metafizică”. El speră să găsească o metodă a metafizicii, prin care să poată obţine acea dovadă pornind de la experienţă şi fără a necesita presupunerile arbitrare ale ontologiei de şcoală. După cum reiese din corespondenţa cu Lambert, e clar că în acea perioadă Kant nu avea încă o reprezentare exactă asupra conceptelor indisolubile şi nici asupra metodei lor de utilizare.

În timp ce se ocupa cu ideea unei metode metafizice care să constituie baza pentru convingerea religioasă şi morală, şi**-**a făcut loc treptat o opinie contrară a cărei origine e căutată pe bună dreptate în influenţele străine. Kant a fost unul dintre primii şi, de**-**a lungul întregii vieţi, unul dintre cei mai sinceri admiratori ai lui Rousseau. Când **s-**a adâncit în subtilităţi metafizice fără a**-**şi atinge scopul dorit, acela de a întemeia teoretic certitudinea absolută şi când a observat cum **s-**au transformat în el opiniile metafizice fără a**-**i zdruncina convingerea morală şi religioasă, în acel moment trebuie să**-**l fi mişcat adânc *Emile*. Aici a găsit morala şi religiozitatea scoase din zăpăceala certurilor metafizice şi pusă pe bazele sentimentului natural. Aici a găsit ceea ce l**-**a învăţat cercetarea lumii înconjurătoare, şi anume că certitudinea morală şi religioasă nu este un privilegiu al gândirii

ştiinţifice şi nici nu poate fi stabilită sau obţinută prin speculaţii metafizice. Perspectiva liberă asupra vieţii umane pe care a dobândit-o prin orientarea empiristă, i-au făcut accesibile aceste influenţe. Şi astfel **s-**a cristalizat în el ideea că pentru întemeierea moralei sau religiei, metafizica nu este nici necesară, nici utilă**. Într-**un mod asemănător lui Voltaire ale cărui scrieri le-a citit cu râvnă, Kant a ajuns, datorită comportamentului sceptic faţă de metafizica în care a fost educat, să conceapă metafizica şi viaţa moral-religioasă ca două domenii diferite şi separate. Această separare e prezentă, deşi **într-**o formă extraordinar de profundă, în propriul său sistem. Dar esenţa trebuie căutată în această fază a evoluţiei sale. În vreme ce încearcă să alăture dovezilor privind existenţa lui Dumnezeu, distruse de propria sa critică, un nou, „unic fel posibil de argumentare" pe care mai târziu l-a lăsat să eşueze în tăcere, a adăugat că e necesar să fi convins de existenţa lui Dumnezeu, dar nu e necesar ca ea să poată fi demonstrată. De la această afirmaţie din anul 1763 e într-adevăr un drum lung. Dar până la explicaţia din prefaţa celei de-a doua ediţii a criticii raţiunii pure, în care arată scopul operei, a trebuit să înlăture ştiinţa pentru a face loc credinţei.

Cu cât mai convins e Kant de *separarea elementelor teoretice de cele practice*, cu atât mai lipsite de valoare trebuie să-i fi apărut propriile speculaţii metafizice şi metafizica însăşi. În ce constă valoarea ei, dacă nu poate să realizeze ceea ce considerase până atunci a fi scopul ei? Ce altceva conţine ea decât subtilităţi prosteşti, lipsite de valoare? Acest antagonism dintre propriile străduinţe metafizice şi convingerea lui Rousseau l-au adus pe Kant **într-**o dispoziţie contradictorie, aproape îndoielnică. Acest lucru l-a exprimat cu vigoare **într-**una dintre cele mai reprezentative scrieri ale sale. Tocmai din nevoia sa metafizică de suprasensibil a acceptat dezvăluirile despre secretele lumii de dincolo pe care le-a promis conducătorul spiritismului din acea vreme, vizionarul suedez

Swedenborg. Când, dezamăgit şi furios, „a explicat visele acestui vizionar prin vise ale metafizicii”, când cu un spirit sclipitor a biciuit nonvaloarea acelor speculaţii, era vizată de fapt propria sa experienţă expusă în această confesiune şi propriile năzuinţe ce **s-**au lovit de batjocura sa. De aceea cele cuprinse în această scriere nu sunt umor pur. Cel ce ştie citi printre rânduri, va simţi din plin ce luptă grea a dus şi duce încă autorul pentru a renunţa la acel scop drag al speculaţiei metafizice şi cum îi aruncă acesteia reproşuri amare fiindcă nu a ştiut să**-**i împlinească dorinţa cea mai adâncă. Dar astfel Kant taie în propria carne şi separă cu o seriozitate deplină metafizica de morală. În timp ce pentru morală apelează la intelectul uman sănătos şi la experienţa de viaţă a *Candidului*, pentru metafizică indică domeniul suprasensibilului şi al inefabilului. Pe moment a fost câştigată limitarea filosofiei teoretice la domeniul experienţei ca piatră de hotar a convingerii kantiene.

În ce trebuie să se transforme metafizica dacă nu mai are voie să se ocupe de „obiectele dragi” ale filosofiei iluministe, dacă îi este blocat drumul de la experienţă la inefabil? Şi în această problemă, drumul i**-**a fost indicat de empirismul englez şi, în particular, de Hume. Dacă metafizica nu mai are voie să depăşească experienţa şi nici să se piardă în diversele ştiinţe particulare ale experienţei, atunci îi rămâne doar să facă din faptele cunoaşterii obiecte ale propriei cercetări. Metafizica, nemaiavând voie să fie o teorie a lumii suprasensibile, poate să devină o teorie a cunoaşterii. În locul metafizicii lucrurilor păşeşte metafizica „ştiinţei”. Filosofia teoretică devine teorie a ştiinţei. Şi, fiindcă întregul proces de gândire se bazează pe convingerea conform căreia cunoaşterea omenească nu corespunde întemeierii teoretice a moralei şi religiei, atunci *metafizica* devine *o ştiinţă a limitelor cunoaşterii omeneşti*. Cel ce recunoaşte aici punctul forte al criticismului kantian, acela trebuie să**-**i caute originea înapoi în anul 1766.

Prin această idee, Kant îşi justifică efortul îndelungat

de a asigura şi de a perfecţiona metoda metafizicii. Dacă ea nu a mai vrut să servească scopurilor de odinioară, atunci tocmai cercetările asupra metodei au fost importante pentru teoria privind esenţa şi limitele cunoaşterii omeneşti, în care Kant a văzut punctul forte al filosofiei teoretice. Afirmaţia din scrisoarea către Lambert lasă să se întrevadă cât de dragă îi era perfecţionarea metodei metafizicii şi cât de puţin l-au stimulat cercetările francezului. Până la un anumit punct cei doi bărbaţi au fost de acord că doar „experienţa" nu e suficientă şi că e nevoie de concepte indisolubile, universal valabile. Lambert a văzut aceste concepte elementare din perspectivă leibniziană *a primae veritates*, adică sub forma adevărurilor originare, obiectiv determinate, căutând în zadar principiul reprezentării lor depline. Primirea cordială, dar totodată distantă pe care Kant a făcut-o acestei idei lasă să se întrevadă că această cale nu i se părea promiţătoare. El a apucat un alt drum, căutând conceptele indisolubile nu în conţinutul, ci în forma experienţei.

În căutarea acestui principiu, Kant este influenţat în principal de opera epistemologică a lui Leibniz, care îi era cunoscută în acea vreme. Impresia deosebită pe care i-a făcut-o *Nouveaux essais* trebuie să-i fi orientat gândirea într-o direcţie care în perioada empirismului său îi era tot mai străină. *Nouveaux essais* tratau tocmai problema ridicării experienţei sensibile la nivelul cunoaşterii raţionale. Leibniz a încercat să arate că, pe de o parte, acele principii şi concepte indisolubile prin care spiritul include conţinutul experienţei în propria sa cunoaştere, nu cuprind nimic altceva decât însăşi conştiinţa legilor de gândire, iar, pe de altă parte, că materia primă a formei spirituale nu se situează opozitiv, ca ceva străin, ci e prezentă deja într-o modelare inconştientă. Această teorie e forma cea mai profundă în care Leibniz a încercat să împace raţionalismul şi empirismul, până acolo încât a explicat cunoaşterea apriorică a raţiunii prin propriile ei

legi, iar cunoaşterea a posteriori printr-o dezvoltare graduală, din experienţa sensibilă. Pentru Leibniz această accepţiune epistemologică se încheie prin aceea că nivelul inferior al acestei evoluţii, cunoaşterea sensibilă, prezintă lucrurile doar sub aspectul fenomenalizării lor, în timp ce nivelul superior cuprinde o cunoaştere clară şi distinctă, însăşi legitatea lucrurilor aşa cum sunt ele în sine. În continuarea acestei opoziţii se situează o alta, care afirmă că cunoaşterea raţională este necesară şi generală, în timp ce cunoaşterea sensibilă are o valabilitate arbitrară şi individuală. Familiarizându-se cu acest sistem de idei, Kant va obţine importanta explicaţie psihologică a opoziţiei dintre formă şi conţinutul cunoaşterii. Formele ce sunt doar relaţii în care conţinutul se iveşte prin gândire pot fi validate ca legi conştiente ale inteligenţei. Iar Kant e în concordanţă cu Leibniz când stabileşte că aceste forme devin conştiente în spiritul omenesc doar când există un conţinut sensibil, doar ca funcţii ale prelucrării acestui conţinut. Dacă din acest moment Leibniz va vorbi de caracterul înnăscut al ideii (în opoziţie cu doctrina neoplatonică sau cu cea cartezianã), Kant se va convinge că aceste concepte indisolubile ce trebuie căutate de metafizică simt doar concepte relaţionale şi forme funcţionale ale raţiunii, datorită cărora se realizează şi, totodată, este adusă în conştiinţă sinteza materiei sensibile. În urma acestui fapt, experienţa îi apare ca o sinteză al cărei conţinut este dat a posteriori, prin experienţă, şi a cărei formă provine a priori din raţiune.

Sprijinul pe care elementul raţionalist îl găseşte în gândirea lui Kant, influenţat fiind de

Leibniz, e posibil să fi fost cauzat de replierea sa pe poziţia raţionalismului timpuriu, când teoria cunoaşterii nu se afla într-o contradicţie atât de puternică faţă de esenţa şi valorile matematicii. Cu ajutorul distincţiei dintre lucrurile în sine şi fenomene, filosofia lui Leibniz a recunoscut empirismul (care cucerise un loc atât de important în gândirea lui Kant), dar numai parţial şi cu

reţinerea că experienţa conţine o cunoaştere arbitrară a modului sensibil de fenomenalizare a lucrurilor. Dacă în perioada apropierii de empirism ar fi fost clar pentru Kant că nu poate exista o cunoaştere a faptelor şi a relaţiilor cauzale dintre ele doar din concepte, atunci aceasta ar fi fost şi părerea lui Leibniz. Dar tocmai de aceea pentru Leibniz „faptele" nu erau decât forme sensibile ale fenomenalizării lucrurilor, în timp ce adevărata lor esenţă metafizică îi era accesibilă doar prin**tr-**o cunoaştere pur raţională. Astfel, întreaga teorie leibniziană a cunoaşterii se bazează pe presupoziţia că o cunoaştere raţională e sinonimă cunoaşterii necesare şi generale şi totodată cunoaşterii esenţei lucrurilor. Cunoaşterea sensibilă, dimpotrivă, înseamnă cunoaştere arbitrară şi cunoaştere a fenomenului.

Dacă în privinţa celor afirmate despre cunoaşterea sensibilă Kant nu are nimic de obiectat, ezită în schimb în ceea ce priveşte cunoaşterea raţională. E momentul în care *matematica* devine deosebit de importantă pentru el. Matematica **s-**a potrivit cu schema leibniziană a cunoaşterii atât timp cât a fost considerată o ştiinţă analitică a intuiţiei pure, cum fusese cazul în întreaga filosofie **pre**kantiană. Kant e convins că matematica reprezintă o ştiinţă intuitivă a sensibilităţii. Astfel, cunoaşterea matematică înseamnă pentru el necesitate şi valabilitate universală de care nu se poate îndoi nimeni, nici chiar Kant, o instanţă negativă în raport cu teoria leibniziană a cunoaşterii. Ea oferă dovada că există cunoaştere sensibilă clară şi distinctă. În completare, incoerenţa sistemelor metafizice arată că o gândire ce înţelege să opereze doar cu concepte pure nu mai este clară şi distinctă.

Pentru a**-**şi apăra concepţia asupra esenţei matematicii, dar şi concepţia raţionalistă a lui Leibniz, pe care a înţeles**-**o prin raportare la cunoaşterea lucrului în sine, nu i**-**a rămas altceva decât să rescrie presupoziţia ilustrului său predecesor, conform căreia sensibilitatea

trebuie să se raporteze la intelect ca un nivel de cunoaştere inferior, neclar şi confuz, faţă de unul superior, clar şi distinct. În timp ce pentru Leibniz sensibilitatea şi raţiunea fuseseră două nivele diferite ale aceleiaşi facultăţi de cunoaştere, Kant şi-a pus problema dacă nu cumva în ambele preexistă două tipuri de activitate a spiritului cunoscător fundamental diferite. Când priveşte sensibilitatea şi raţiunea ca două tipuri opuse de cunoaştere şi cere separarea obiectelor lor, atunci convingerea sa personală despre matematică pare că vrea să se împace cu filosofia lui Leibniz. Dacă în cele două filosofii s-ar aplica diferenţa dintre formă şi conţinutul gândirii, s-ar putea spune că în ambele conţinutul apare ca ceva întâmplător şi factual, forma fiind dimpotrivă necesară şi universală. De aceea totul se reduce pentru Kant la întrebarea dacă formele pure trebuie căutate în sensibilitate, aşa cum epistemologia lui Leibniz a făcut-o cu privire la intelect. Căutarea unor asemenea „forme ale sensibilităţii" de către Kant se poate realiza doar urmând modelul matematicii, a cărei necesitate şi valabilitate universală este demonstrată pe această cale. În acest context, Kant a făcut cea mai importantă descoperire a sa. E vorba de cele *două forme pure ale sensibilităţii*, *spaţiul şi timpul*, prima fiind temeiul componentei geometrice, a doua – temeiul componentei aritmetice a legităţii matematice. Din această perspectivă o teorie a cunoaşterii s-ar întemeia pe îmbinarea a doua tipuri de opoziţii: sensibilitatea şi raţiunea, pe de o parte, iar, pe de altă parte, pe opoziţia dintre formă şi conţinut. O asemenea teorie aplică şi asupra sensibilităţii principiul din *Nouveaux essais* a lui Leibniz. În acest caz, există în forma percepţiei un conţinut arbitrar de sensibilitate ce reprezintă forma fenomenalizării lucrurilor. Există de asemenea forme pure ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, care sunt prin legile lor matematice o expresie adecvată a realităţii absolute. Există un conţinut empiric al cunoaşterii intelectuale obţinut din percepţia sensibilă cu

ajutorul gândirii logice, iar acest conţinut reflectă şi el doar fenomenalizarea lucrurilor. În sfârşit, există formele pure ale cunoaşterii intelectuale în care este reprezentat sistemul metafizic al lucrurilor în sine. O asemenea concepţie uneşte toate curentele epistemologiei de până atunci, recunoaşte subiectivitatea percepţiei sensibile şi oferă empirismului spaţiul de care are nevoie în prelucrarea raţională a fenomenelor subiective. Astfel se reîntemeiază o metafizică prin intermediul conceptelor pure ale intelectului. Noua perspectivă îi conferă ideii lui Newton despre realitatea metafizică a spaţiului şi timpului un loc în sistemul teoriei cunoaşterii prin faptul că tratează în paralel formele pure ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, pe baza conceptelor pure ale intelectului. Atingând acest punct, Kant se îndepărtează din cauza noii distincţii dintre sensibilitate şi raţiune ca două moduri de cunoaştere ce diferă nu doar gradual, ci şi principial atât de teoria lui Leibniz asupra fenomenalităţii spaţiului, cât şi de propria sa teorie din tinereţe despre raportul dintre corpuri şi spaţiu. Semnificativă pentru această fază a evoluţiei sale e scrierea *Despre cauza primă a diferenţierii regiunilor spaţiului* (1768). În această lucrare, Kant descoperă, pornind de la problema corpurilor simetrice, că există diferenţe între esenţele corpurilor ce simt de natură spaţială. Aceste diferenţe nu pot fi niciodată definite conceptual şi pot fi desemnate doar prin intuiţie. Din punct de vedere obiectiv, rezultă de aici că nu corpurile fac posibil spaţiul (cum crezuse iniţial Kant împreună cu Leibniz), ci, dimpotrivă, abia spaţiul face posibile corpurile. Aşadar, *spaţiul este o realitate ce stă la baza posibilităţii corpurilor în genere*: din punct de vedere subiectiv reiese că, pentru noi, cunoaşterea spaţiului nu este de natură conceptuală, ci de natură intuitivă. Din nou, perspectiva newtoniană e strâns legată de filosofia lui Leibniz.

Însă Kant nu se opreşte aici, ci depăşeşte ambele perspective. Două idei foarte diferite l-au ghidat mai

departe. Mai întâi a aprofundat relaţia, reformulată de el, dintre sensibilitate şi raţiune, pe care a configurat-o şi reconfigurat-o până a dobândit caracterul unei *relaţii valorice*. Deja prin Leibniz opoziţia aceasta se întâlneşte cu aceea dintre lumea sensibilă şi cea suprasensibilă. Şi dacă la Kant reapare mai ferm posibilitatea cunoaşterii raţionale a lucrului în sine, atunci se poate spune că în el se întâlnesc toate tendinţele ce trimit la aspectul moral şi religios, adică suprasensibil al omului. Astfel, Kant îşi aruncă din nou privirea asupra metafizicii pentru a vedea dacă nu-i poate totuşi oferi încă o dovadă ştiinţifică pentru conţinutul convingerii sale practice. Această convingere împreună cu meditaţiile teoretice a presupus o configurare profundă şi specială. Dacă, în ceea ce priveşte cunoaşterea, Kant ar fi recunoscut că trecerea treptată de la cunoaşterea sensibilă la cea raţională este o eroare a raţionalismului de până la el, o eroare ce trebuie corectată prin diferenţierea clară a celor două forme de cunoaştere, consecinţa imediată ar fi fost aplicabilitatea în viaţa practică. Filosofia morală empiristă, pe care el însuşi o mai reprezenta încă în *Consideraţii*, a derivat sentimentele şi acţiunile moralreligioase din transfigurarea treptată a impulsurilor fizice. Cu atât mai puţin a putut Kant să se alăture acestei perspective cu noua sa concepţie psihologică cu cât, în acelaşi timp, în întreaga sa fiinţă îşi făcea loc o rigurozitate care, credea el, trebuie să opună morala întregului sistem de impulsuri naturale. Astfel, convingerea sa practică determină şi gândirea teoretică. Pornind de aici, el trebuie să considere impulsul sensibil şi cel raţional drept forme esenţial diferite şi, tocmai de aceea, antagonice, ale naturii umane practice. Rigoarea sa, tot mai vizibilă cu trecerea anilor, a dus la transformarea *perspectivei epistemologice a opoziţiei principiale dintre sensibilitate şi raţiune* **într-***o convingere profundă a bărbatului*. Desigur, când i-a scris lui Lambert credea din adâncul sufletului că a câştigat după câteva „răsturnări” un punct de vedere de la care nu se va mai abate

niciodată. Dar această convingere practică a trebuit să meargă mână-n mână cu cea teoretică, astfel încât lumea sensibilă şi cea suprasensibilă să nu poată avea aceeaşi valoare pentru cunoaştere. Dacă impulsurile primare ale omului sunt considerate opuse celor morale, atunci cunoaşterea sensibilă nu poate fi cunoaştere a esenţei adevărate a lucrurilor. Propriul său caracter a fost cel care l-a făcut să evite platonismul doctrinei lui Leibniz şi să respingă ideea că formele piure ale sensibilităţii pot cunoaşte realitatea metafizică absolută la fel ca formele intelectului.

O altă problemă apare acum. Referitor la contradicţiile care au apărut între Newton şi Leibniz în ceea ce priveşte problematica spaţiului, Kant a reuşit să le evite prin distincţia dintre lucru în sine şi fenomen. Apropii**ndu-**se o perioadă de concepţia newtoniană a realităţii absolute a spaţiului şi timpului, aceste probleme îi par tot mai interesante. Conceptele de totalitate şi infinitate sunt cele care îi pun probleme. Încă de pe atunci se lovea, după cum o atestă unele mărturii, de un fapt enigmatic şi neliniştitor. E vorba de încercarea de a dovedi cu aceeaşi certitudine teoremele contradictorii ale diferitelor concepţii şi, totodată, de a le putea contrazice una prin cealaltă. E posibil să se dovedească faptul că atât întinderea cât şi di vizibilitatea lumii fizice au o limită, după cum tot atât de bine se poate dovedi că o asemenea limită nu poate să existe. Ceea ce Kant a numit mai târziu *antinomii* matematice îl impulsionează în această perioadă şi e hotărâtor pentru transformarea ulterioară a perspectivei sale epistemologice. Un spaţiu despre care se poate dovedi atât că e limitat cât şi că e nelimitat, că mulţimea corpurilor fizice care îl umplu e divizibilă la infinit, dar şi că e indivizibilă, un astfel de spaţiu e imposibil să fie o realitate metafizică, fiindcă ar fi o contradicţie. Aceste antinomii sunt mai uşor de imaginat când contradicţia este localizată în activitatea noastră de reprezentare, adică atunci când spaţiul nu ar fi o realitate

metafizică, ci o formă a intuiţiei omeneşti. Astfel, perspectiva lui Newton este din nou respinsă în favoarea fenomenalităţii spaţiului. Această schimbare nu a afectat deloc rezultatele obţinute anterior, care susţin că spaţiul şi timpul trebuie considerate forme pure ale sensibilităţii şi temeiul întregii lumi sensibile. Fenomenalitatea pare să fie cel mai bine explicată tocmai acum când timpul şi spaţiul sunt privite ca moduri de a concepe ale percepţiei noastre sensibile, înrădăcinate în spiritul omenesc.

Numai prin întâlnirea diverselor curente de idei poate fi înţeleasă poziţia ezitantă pe care Kant **s-**a situat în *Dizertaţia inaugurală* (*Inauguraldisertation*). Principala sarcină a acestei scrieri constă, după cum a observat Kant mai târziu, în crearea unui nou concept al spaţiului şi timpului. Această sarcină e îndeplinită prin**tr-**o cercetare a conceptului „lume” în care consideraţiile antinomice încep să se facă simţite datorită precizării clare a opoziţiei dintre sensibilitate şi intelect. Prima este receptivitatea, al doilea **–** spontaneitatea capacităţilor noastre de cunoaştere. Spontaneitatea conţine doar felul subiectiv în care sunt reprezentate obiectele percepute, în timp ce intelectul cunoaşte prin formele pure ale funcţiunii sale ansamblul realităţii absolute. Dar sensibilitatea nu constă doar în capacitatea de a fi afectat, ci, înainte de toate, în aceea că percepţiile izvorâte din noi prin această afectare sunt ordonate conform legilor spaţiului şi timpului. Abia în urma acestei sinteze se formează în noi imaginea intuitivă a lumii sensibile. Kant oferă aici dovada, reluată mai apoi în „Estetica transcendentală”, că spaţiul şi timpul nu sunt obiecte ale percepţiei, ci forme sintetice după care simt ordonate percepţiile sensibile. Aceste forme îşi afla temeiul în noi abia prin abstragerea lor din experienţa particulară. Mai mult, spaţiul şi timpul sunt legi originare de funcţionare a sensibilităţii ce apar în percepţiile sensibile abia prin aplicare şi conştientizare. Kant tratează spaţiul şi timpul la fel cum făcuse Leibniz în *Nouveaux essais* cu formele facultăţii intelectuale. El susţine caracterul

înnăscut al spaţiului şi timpului, caracter pe care Leibniz îl conferise „ideilor eterne”. Aşa cum autorul *Monadologiei* întemeiase cunoaşterea intelectuală pură şi universal valabilă pe acest caracter înnăscut al ideii eterne, tot astfel Kant îşi va fundamenta teoria unei cunoaşteri pure, necesare şi universale a sensibilităţii, adică teoria matematicii. Dacă ontologia lui Leibniz era o reflecţie asupra formelor necesare ale gândirii, pentru Kant matematica este o reflecţie asupra formelor necesare ale intuiţiei sensibile. Acceptând ca şi Leibniz capacitatea formelor gândirii de a cunoaşte esenţa metafizică a lucrurilor, Kant limitează la fenomene domeniul sensibilităţii. Întreaga lume exterioară ce ia naştere prin sinteza percepţiei în forma spaţiului şi timpului e valabilă doar ca mod de fenomenalizare al „lucrului în sine”. Elementele ei, calităţile percepute sensibil sunt moduri în care lucrul ne afectează – această concepţie proprie, de la Galilei, Descartes, Hobbes şi Locke, întregii filosofii moderne este considerată de Kant ca o idee atât de comună încât abia o mai aminteşte. Imaginile compuse din aceste elemente se realizează după schema spaţiului şi timpului care este forma intuiţiei noastre sensibile. Fiindcă păstrează ideea lui Newton că obiectele sunt posibile doar în spaţiu, rezultă că aceste corpuri cad în întregime sub conceptul de fenomen. Întreaga lume fizică este fenomenalizare, iar despre lucrul în sine care se ascunde în ea nu putem afla nimic prin intermediul experienţei sensibile.

Acelaşi principiu e valabil şi pentru experienţă internă care de obicei e pusă alături de cea externă ca având aceeaşi origine. Şi ea conţine doar modul în care conştiinţa noastră e afectată de esenţa şi stările noastre, iar ca formă a sintezei acestui simţ intern Kant desemnează, după cum se va vedea ulterior, timpul. De aici rezultă că întreaga lume a experienţei ne apare doar ca fenomen şi nu ca esenţă a lucrurilor în sine. Lumea experienţei este *mundus sensibilis*, compusă din percepţii

şi dominată de legile intuiţiei pure, spaţiul şi timpul. Despre acestea, matematica ne oferă o cunoaştere necesară şi universal valabilă fiindcă noi trebuie să putem aduce la o conştiinţă clară şi distinctă formele în care e necesar să intuim prin propria noastră natură şi care, tocmai de aceea, revin în toate intuiţiile ca o formă determinantă. Prin urmare, ştiinţa teoretică a naturii poate fi obţinută cu ajutorul matematicii prin**tr-**o prelucrare discursiv**-**conceptuală a datelor sensibile ale experienţei, aşa cum se arătase deja în *Naturalis philosophiae principia mathematica* a lui Newton. Teoria newtoniană, a cărei valabilitate a rămas neclintită pentru Kant de**-**a lungul întregii sale evoluţii, îi apare acum din punct de vedere filosofic drept o cunoaştere apriorică a lumii fenomenale (*aparentia*). Prin aceasta a fost atins scopul pe care Kant **–** înţelegând întotdeauna „ştiinţa” în sensul teoriei lui Newton **–** l**-**a urmărit cu tenacitate în timpul tuturor transformărilor perspectivei sale epistemologice.

Apariţia teoriei matematice a lumii fenomenale a limitat intelectul la „usus logicus”. Însă tocmai de aceea filosoful pretinde de la acelaşi intelect spontan un „usus realis” de tip metafizic. Căci lumea sensibilă se opune ca o diferenţă *toto genere* lumii inteligibile, lumii lucrurilor în sine, în care determinabile sensibilităţii noastre nu au nicio aplicare. Esenţa acestei lumi poate fi concepută doar prin intermediul formelor pure ale cunoaşterii intelectuale.

Kant este concis în expunerea acestei perspective. Ea era doar o reluare a concepţiei lui Leibniz, iar intenţia scrierii sale fusese aplicarea acesteia *mutatis mutandis* asupra lumii sensibile şi a matematicii. Mai clar şi cu mai multă energie decât Leibniz, dar şi **într-**o deplină corespondenţă (aparent inconştientă) cu Platon, Kant proclamă opoziţia ireconciliabilă dintre lumea sensibilă a fenomenelor şi cea inteligibilă, a lucrurilor în sine. Concepţia lui Kant asupra relaţiei ştiinţelor şi, în special, a metafizicii, cu aceste două lumi a suferit mai multe modificări. Dar el va rămâne credincios acestei concepţii

platonizante a lumii, caracterizată prin separarea netă între lumea sensibilă şi cea suprasensibilă. Atât de consecvent încât prin aceasta a distrus chiar şi consecvenţa gândirii sale ştiinţifice. Cu privire la apariţia concepţiei personale asupra lumii, se poate spune că *Dizertaţia inaugurală* reprezintă într-adevăr începutul autonomiei kantiene. Ea anunţă despărţirea de filosofia morală senzualistă, în perspectiva aplicării consecvente a opoziţiei dintre raţiune şi sensibilitate în filosofia teoretică şi practică. Dar *Dizertaţia* nu este încă un semn al sensului profund ce va marca epistemologia kantiană şi nici al forţei novatoare a gândirii kantiene. Un astfel de semn este prezent deja în „Estetica transcendentală”. Dizertaţia vizează noua formă de prezentare a perspectivei platonice în care Kant şi-a exprimat convingerea personală. În această prezentare nu poate fi găsită adevărata sa originalitate filosofică. Doar dizertaţiei inaugurale îi lipseşte profunzimea specifică gândirii kantiene: ea nu are nicio idee despre analitica transcendentală.

Kant a avut nevoie de un deceniu pentru publicarea dizertaţiei. Ce se ştie despre acest drum anevoios prin misterele ultime ale gândirii umane provine din corespondenţa ocazională şi din notiţele greu de datat, astfel încât schiţa ipotetică a acestei evoluţii întâmpină deja mari dificultăţi. Doar compararea *Criticii raţiunii pure* cu acel stadiu al gândirii kantiene a cărui schiţă o reprezintă *Dizertaţia inaugurală* oferă câteva lămuriri din care se pot extrage caracteristicile principale ale acestei evoluţii, în mod cert, punctul forte îl constituie din nou raportarea matematicii la metafizică. *Dizertaţia inaugurală* descrie metafizica drept o cunoaştere a priori a lumii sensibile pe baza intuiţiilor pure, spaţiul şi timpul, iar metafizica este ştiinţa apriorică a lumii inteligibile pe baza formelor piure ale gândirii. În aceasta constă paralelismul lor. Dar matematica este totodată o cunoaştere necesară şi universală a fenomenelor, metafizica – dimpotrivă – este o cunoaştere necesară şi universală a lucrurilor în sine

fiindcă prima reflectează asupra formelor gândirii. În aceasta constă diferenţa lor. Numeroase influenţe bazate în parte pe convingeri personale l-au făcut pe Kant să creadă că valoarea diferită a formelor sensibilităţii şi intelectului trebuie păstrată şi în cunoaştere: raţionamentul lui Leibniz, nevoia practică de a delimita clar lumea sensibilă de cea inteligibilă, dificultăţile obiective pe care le pune caracterul antinomic al lumii spaţiale şi temporale când acestea sunt gândite ca realităţi fizice, sunt exemple în acest sens. Deşi Kant avea în faţă sistemul *Dizertaţiei inaugurale*, a trebuit să-şi pună o întrebare pur teoretică: „Ce justifică o concepere atât de diferită a celor două elemente ale cunoaşterii umane?” Timpul şi spaţiul, pe de o parte, conceptele intelectului, pe de altă parte, sunt pentru Kant forme pure ale activităţii umane de reprezentare, primele fiind forme ale intuiţiei, celelalte – forme ale gândirii. De ce unele să aibă o valoare reală mai mare decât celelalte? Dacă formele intuiţiei constituie doar un mod uman de reprezentare a lucrurilor în sine – şi acest fapt a devenit o certitudine pentru Kant – de ce formele gândirii să conceapă lucrurile în sine? Gândirea cu formele şi legile sale este doar un proces de reprezentare subiectiv, uman; dacă intuiţia umană e subiectivă, nu acelaşi lucru e valabil – din motive identice – pentru gândirea omenească? în *Dizertaţia inaugurală*, capitolul despre metafizica raţionalistă, Kant a justificat dreptul gândirii logice de a concepe lucrul în sine prin aceea că lumea lucrurilor în sine este inteligibilă, că ea îşi are originea în spiritul divin, din care provine şi spiritul uman cu întreaga legitate inerentă gândirii sale. Ca fiind cea mai apropiată de concepţia sa, Kant a indicat filosofia lui Malebranche, pentru care cunoaşterea lui Dumnezeu o conţine în sine pe aceea a lumii. La cele spuse de Kant se pot ridica două obiecţii: Legile gândirii sunt, la fel ca şi formele pure ale intuiţiei, bunuri originare ale spiritului uman, bunuri pe care le conştientizăm ca funcţiuni legice ale propriei noastre inteligenţe abia în experienţă. De

aceea dacă formele pure ale intuiţiei sunt considerate cunoaştere a esenţei lucrurilor, nu la fel sunt şi legile gândirii de a căror fenomenalitate Kant nici nu se mai îndoieşte? În al doilea rând, această concepţie presupune o „armonie prestabilită" între formele gândirii umane şi esenţa lucrurilor, armonie de sorginte divină. În acest sens se poate spune că *Dizertaţia inaugurală* a fost însufleţită de spiritul lui Leibniz. Dar aversiunea faţă de acceptarea armoniei prestabilite ce îi fusese indusă de Martin Knutzen era prea adânc înrădăcinată ca să se poată mulţumi cu această explicaţie. Astfel, Kant situează în centrul cercetărilor epistemologice întrebarea cum e posibil ca mintea omenească să înţeleagă şi să reflecte prin conţinutul ei realitatea tot aşa de bine ca prin formele sale pure. În această întrebare şi în răspunsul pe care ea l**-**a primit conform premiselor gândirii kantiene, în această întrebare formulată cel mai clar **într-**o scrisoare a filosofului către Marcus Herz la 21 februarie 1772, se găseşte punctul de pornire şi importanţa filosofiei kantiene în domeniul epistemologiei. Prin această întrebare Kant e pe punctul de a scruta „realismul naiv" în întreaga sa importanţă, atingând pragul filosofiei critice.

Realismul naiv al simţului comun nu se ocupă prea mult cu această întrebare. El crede că lucrurile pătrund în subiectul cunoscător, iau forma acestuia, se reflectă m şi simt cuprinse de el sau, cum se întâmplă adesea, imaginea sensibilă e cea prin care se dă procesului de cunoaştere un nume. Raţionalismul face această problemă complet inutilă prin postulatul că ceea ce este gândit ca necesar, există. În momentul în care i se cere să explice în ce constă certitudinea acestui postulat, raţionalismul o face în sensul în care Kant a încercat în *Dizertaţia inaugurală* privitor la Leibniz şi Malebranche. Cea mai mare importanţă a av**ut-**o această întrebare pentru empirism şi senzualism. Presupoziţia că experienţele particulare sunt copii ale lucrurilor conduce la dificultatea de a concepe cum e posibil ca relaţiile pe care gândirea le stabileşte între

conţinuturile percepţiilor să fie tocmai clipii ale realităţii. Dacă empirismul voia să fie în întregime consecvent, trebuia să adopte cu necesitate terminologia specifică subiectivismului şi scepticismului. Chiar dacă **s-**ar fi făcut abstracţie de fenomenalitatea percepţiei sensibile, nu mai rămânea decât să se explice întregul proces al gândirii ca un produs subiectiv a cărui semnificaţie reală nu poate fi niciodată dovedită. Până aici ajunsese deja David Hume prin perspicacitatea şi energia sa speculativă. În cele din urmă, argumentul lui Hume era valabil, după cum trebuie să se fi convins Kant, şi pentru raţionalism şi apriorism. Dacă acesta îşi construieşte adevărurile sale necesare fie în matematică, fie în metafizică, prin reflecţia asupra formelor legice ale facultăţii de reprezentare, atunci nu există niciun punct pornind de la care să se poată afirma realitatea metafizică a acestor forme. Kant a recunoscut deja fenomenalitatea formelor sensibilităţii ce pot fi cunoscute în matematică; de ce nu a vrut să spună acelaşi lucru despre formele gândirii?

Dar filosofia lui Kant nu a fost atât de simplă. Ea **s-**a complicat şi mai mult prin cercetarea felului în care suntem determinaţi şi cum ne putem corela reprezentările cu „obiectele” care se găsesc în afara noastră. Toate reprezentările noastre despre lucruri constituie sinteze ale percepţiilor simple prin care noi credem că suntem afectaţi de lumea exterioară. Dacă am fi considerat aceste legături drept produse ale conştiinţei noastre, atunci nu ar fi existat nicio dificultate de natură epistemologică. Aceste sinteze nu sunt pentru noi subiective şi arbitrare, ci obiective şi necesare. Justificarea acestei afirmaţii e de găsit în faptul că întreg secolul al XVIII**-**lea pune la dispoziţia lui Kant în primul rând metoda psihologică pentru a explica originea reprezentărilor noastre despre obiecte. Din această perspectivă, Hume stătea sub semnul psihologiei asociative. El credea că sintezele trebuie concepute ca produse ale mecanismului psihic în care **s-**ar manifesta nu mai puţin decât conţinutul originar al

reprezentărilor contopite ulterior în sinteză. Dimpotrivă, Kant se află aici pe poziţia lui Leibniz, fiind convins că orice astfel de sinteză se realizează printr-o funcţie cognitivă pe care o putem conştientiza sub forma unui concept pur. Dacă există vreun temei pentru valabilitatea obiectivă a conexiunilor noastre subiective de reprezentare, el trebuie căutat în funcţia conceptelor pure. Din acest ansamblu de idei au rezultat două sarcini pentru Kant: să caute sistematic acele concepte pure şi să clarifice cum iau produsele noastre subiective de reprezentare o valoare obiectivă. În ceea ce priveşte prima sarcină, Kant a remarcat faptul că, potrivit logicii, legăturile de reprezentare, a căror obiectivitate trebuie exprimată, apar sub forma judecăţii. E lucrul de care a avut nevoie pentru a dezvolta din tipurile de judecată, expuse în prelegerile sale de logică, propriul sistem de concepte-cheie ale raţiunii, aşa-numitele „categorii”. Dimpotrivă, pentru îndeplinirea celei de-a doua sarcini, Kant a trebuit să-i dea raţionalismului leibnizian din *Nouveaux essais* cea mai mare profunzime care fusese atinsă vreodată în cercetările despre cunoaşterea omenească. El a înţeles că ceea ce noi numim „experienţă”, iar empirismul consideră ca ceva dat conţine deja o prelucrare prin categorii a materialului calităţilor sensibile. Doar pe aceste categorii se bazează necesitatea şi valabilitatea universală prin care sintezele se constituie în conştiinţa individului. De aceea, categoriile nu sunt pentru el ceva străin, care se implică arbitrar în experienţă, ci o forţă organizatoare fără de care experienţa nu ar fi posibilă şi nu ar avea nicio valoare. Din cauză că expunerea acestei teorii e lăsată în sarcina prezentării ulterioare a filosofiei critice, aici vor fi expuse doar trăsăturile principale pentru a lămuri poziţia lui Kant faţă de Leibniz şi Hume în aceste puncte-cheie ale gândirii sale. Kant a înţeles cel mai bine principiul leibnizian referitor la caracterul înnăscut al ideii. În acest sens, el a avut dreptate când a explicat că prin critica raţiunii pure

se urmărea apologia lui Leibniz chiar împotriva susţinătorilor săi. Diferenţa esenţială faţă de Leibniz constă în aceea că „ideile" ce constituie experienţa nu sunt pentru Kant nici formele logice ale gândirii, şi nici cele epistemologice. Astfel, pe lângă logica formală, se întemeiază logica transcendentală. Prin reconfigurarea ideilor lui Leibniz, Kant depăşeşte scepticismul lui Hume. Formele epistemologice, dintre care cea mai importantă în această privinţă era cauzalitatea, nu înseamnă pentru el produse întâmplătoare ale mecanismului psihic, ci principii constituante ale procesului de cunoaştere care au pentru întregul conţinut al gândirii aceeaşi valabilitate apriorică precum formele sensibile pure, spaţiul şi timpul, pentru întregul conţinut al intuiţiei. Astfel e salvată, împotriva lui Hume, aprioritatea formelor gândirii, fapt posibil doar pentru că, împreună cu Hume, Kant recunoaşte fenomenalitatea lor.

Prin aceste cercetări, formele pure ale intelectului se află **într-**un paralelism deplin cu formele sensibilităţii. Abia pe baza celor două tipuri de forme se naşte funcţia de sinteză datorită căreia percepţiile noastre se transformă în reprezentările lucrurilor şi relaţiile necesare dintre ele. Ambele sunt legi de funcţionare ale activităţii noastre de cunoaştere care apar în conştiinţa noastră abia cu ocazia utilizării lor. Amândouă duc la o cunoaştere generală şi universală, dar totodată ele simt valabile numai pentru modurile necesare de reprezentare în care trebuie să intuim şi să gândim lumea conform legilor „simţirii" noastre. Acum se iveşte din nou la orizontul gândirii kantiene o metafizică cu un nivel de apodicticitate similar matematicii. Dar nu mai e o metafizică a lucrurilor în sine, ci o *metafizică a fenomenelor*. E o filosofie a conceptelor necesare şi a principiilor după care trebuie gândită lumea, fiindcă doar prin ele se naşte experienţa noastră.

E de presupus că la mijlocul anilor *'70* Kant a parcurs deja această evoluţie. Dacă nu a încheiat**-**o, faptul e din cauză că în sistemul său de idei (care era mult mai profund

decât doctrina, doar aparent asemănătoare ca rezultat, a „necesităţii subiective” la care Tetens ajuns în acelaşi timp, beneficiind şi de rezultatele dizertaţiei inaugurale a lui Kant) problema relaţiei reprezentărilor noastre cu lucrurile, departe de a fi rezolvată, **s-**a complicat şi mai mult. Fiindcă **s-**a dovedit că tot ceea ce suntem obişnuiţi să considerăm obiecte constituie un produs imanent al activităţii noastre de reprezentare. Iar cunoaşterea matematică şi metafizică, deşi necesară şi universală, nu se opreşte totuşi decât asupra fenomenului şi nu a lucrului în sine, astfel încât gândirea noastră a trebuit să apară atât de închisă în sine şi de separată faţă de realitatea absolută cum nu mai fusese în niciun alt sistem filosofic. O dată trasă această consecinţă, ea **s-**a extins şi **s-**a îndreptat împotriva ei înseşi. Căci dacă nici calea intuiţiei, nici aceea a gândirii nu duc la cunoaşterea lucrului în sine, atunci nu se poate înţelege cum de avem reprezentări generate de lucruri în sine. În cazul în care lucrul în sine e o necunoscută ce se află dincolo de limita capacităţii noastre de cunoaştere, ce motiv avem să presupunem o astfel de limită şi un lucru situat dincolo de ea? în orice caz, opoziţia dintre reprezentare şi lucrul în sine, care constituie baza generală a realismului naiv, nu mai este ceva de la sine înţeles cum îi apărea simţului comun, ci este una dintre problemele capitale ale criticii epistemologice. Dacă rămânem în acest domeniu şi renunţăm la prejudecăţile involuntare, atunci vom înţelege curând că pentru activitatea de cunoaştere nu reprezintă o necesitate şi nu are sens să postulăm un X exterior ei, pe care această cunoaştere nu-l poate nici intui, nici cunoaşte, şi la care renunţă însăşi aplicarea categoriilor obiectualităţii şi a relaţiilor cauzale privitor la percepţiile noastre.

Dar presupunând că simt şi alte motive **–** şi se va arăta în ce constă ele **–** de a ne opri la realitatea lucrurilor în sine incognoscibile **–** reiese de la bun început că această presupunere nu reprezintă mai mult decât presupoziţia

criticii epistemologice. Însă toate teoriile psihologice despre originea cunoaşterii care se regăsesc în filosofia **pre**kantiană şi care îşi află prin Kant punctul de maximă dezvoltare şi contradicţiile lor fundamentale se bazează pe această premisă a realismului naiv că spiritul e situat opozitiv faţă de lucruri. Pe acelaşi) lucru ºC bazează-şi întrebarea cum e posibil ca procesele subiective de gândire să aibă o valabilitate obiectivă. Ajuns aici, Kant trebuie să-şi explice faptul că deja opoziţia dintre subiect şi obiect este o presupoziţie a cărei valoare epistemologică este verificabilă. Mai trebuie cercetat cum altfel poate fi formulată problema epistemologică încât acea presupoziţie să nu fie făcută de la bun început. În această privinţă, o nouă concepţie asupra problemei i-au oferit-o cercetările asupra genezei reprezentărilor noastre despre obiecte. Cercetările i-au arătat că pentru spiritul individual există obiectualitate îndată ce prin funcţia formelor piue **s-**a realizat în el o *sinteză* generală şi universală. Conceptul de sinteză, adică de unificare spontană a unui divers dat, concept ce se găseşte deja în dizertaţia inaugurală, a devenit punctul central al filosofiei kantiene. Cu el debutează „Analitica transcendentală”, parte esenţială a *Criticii raţiunii pure* ce pune **într-**o nouă lumină „Estetica transcendentală”. „Estetica…”, la fel ca şi *Dizertaţia inaugurală*, ia ca punct de plecare relaţia dintre sensibilitate şi intelect, reprezentând, conform schemei psihologice a realismului naiv, opoziţia dintre receptivitate şi spontaneitate. *Teoria sintezei* arată, dimpotrivă, că în ambele moduri de cunoaştere raportarea la obiect are loc abia prin funcţiile de sinteză ale formelor pure, adică *ale intuiţiilor şi conceptelor*. Obiectualitate înseamnă pentru spiritul omenesc necesitate şi universalitate a funcţiei sale de sinteză. De aceea, prima condiţie pentru înţelegerea filosofiei critice e cercetarea distincţiei pe care Kant o face aici între obiectivitate şi realitate în sensul gândirii obişnuite. Teoria kantiană a cunoaşterii nu se mai opreşte la întrebarea cum poate gândirea să cuprindă realitatea, ci

cum de sunt procesele gândirii obiective, adică necesare şi universale. Acesta e sensul întrebării privitoare la conceptul „judecăţilor sintetice a priori”, întrebare pe care a inaugurat-o critica lui

Kant. Din întreaga evoluţie a gândirii sale a devenit clar că aprioritatea, necesitatea şi universalitatea pot fi căutate acolo unde e vorba de aplicarea formelor pure ale raţiunii.

Dacă, în acest fel e clar ca teoria cunoaşterii concepută şi realizată astfel are de-a face numai cu sfera experienţei umane şi cu prelucrarea acesteia prin formele pure ale raţiunii, deci nu vizează deloc conceptul de lucru în sine, atunci se înţelege că, pentru Kant, cunoaşterea ştiinţifică se află **într-**o cu totul altă relaţie cu propria sa concepţie asupra lumii. El a înţeles că şi formele pure ale gândirii posedă o capacitate de cunoaştere doar în cadrul materialului oferit de intuiţia sensibilă. Lumea cunoaşterii omeneşti este, vorbind în termenii dizertaţiei inaugurale, „mundus sensibilis”. În calitate de fiinţe cunoscătoare, noi ştim despre lumea suprasensibilă tot atât de mult cât ştim despre lucrurile în sine, adică nimic. Dar convingerea filosofiei morale a lui Kant era încă de pe atunci stabilită. Conform ei, cel mai sigur lucru era că omul ca fiinţă liberă moral aparţine lumii suprasensibile. Raţiunea teoretică dorea să înlăture conceptul de lume inteligibilă complet străin ei şi fără nicio valoare. Dimpotrivă, în domeniul conştiinţei morale, al raţiunii practice există pentru Kant o convingere deplină în realitatea unei lumi inteligibile a lucrurilor în sine. Toate formele cunoaşterii nu simt suficiente pentru a o face posibilă; convingerea practică trăieşte în el, ea *este* pur şi simplu. Distincţia timpurie dintre morală şi religiozitate, realizată din punctul de vedere al întemeierii lor metafizice se dovedeşte a fi pentru Kant plină de urmări. E în stare să-şi construiască propria concepţie asupra lumii, cu întreaga rigoare a opoziţiei dintre lumea sensibilă şi cea morală, pe baza unei credinţe morale după ce a expulzat metafizica din

domeniul suprasensibilului, considerând-o o ştiinţă apriorică a fenomenelor. Astfel, după ce fusese subminată, presupoziţia lucrului în sine îşi află la Kant temeiul în convingerea practică. E sensul în care el a putut mai târziu să explice că nu a fost niciodată în situaţia de a se îndoi de realitatea lucrurilor. Convingerea sa întâlneşte presupoziţia realismului naiv. Aşa se întâmplă că, în acelaşi timp şi în aceeaşi opera în care a respins realismul naiv, considerându-l o presupoziţie inutilă pentru critica ştiinţifică a teoriei cunoaşterii, în concepţia generală asupra lumii a consolidat acest realism cu o şi mai mare energie.

Din aceste *curente de idei antagonice* a rezultat *Critica raţiunii pure* şi întreaga filosofie critică. În ea se află expuse toate raţionamentele care au străbătut spiritul lui Kant în acea vreme. E specificitatea *Criticii raţiunii pure*, o operă umbrită de atâtea prejudecăţi. Dacă aceste contradicţii sunt adunate în vreun punct sau într-un concept, atunci e acela al sensibilităţii. Din punct de vedere pur epistemologic, Kant a putut determina sensibilitatea ca domeniu al percepţiilor şi al ordonării spaţio-temporale, limitându-se doar la experienţa noastră şi la formele ei necesare. Convingerea sa practică i-a susţinut credinţa în realitatea lucrurilor în sine. Astfel a putut să păstreze şi în *Critica raţiunii pure* sistemul conceptual din tinereţe, derivat din psihologia realismului naiv, conform căruia sensibilitatea e capacitatea spiritului de a fi afectat, iar lumea reprezentărilor omeneşti e domeniul fenomenelor. Formularea epistemologică presupune încă realismul naiv. Prin aceasta survine în expunerea criticii kantiene un antagonism intern ce oferă polemicii un binevenit motiv, dar care a constituit totodată fermentul cel mai puternic în formarea sistemului kantian. Prima sarcină a acestei expuneri este descompunerea sistemului kantian, atât calitativ, cât şi cantitativ, în părţile sale componente.

Filosofia teoretică

Kant însuşi a accentuat permanent că ceea ce aduce nou filosofia sa este metoda pe care el a numit-o „critică” sau „transcendentală”. Cu atât mai curios e faptul că printre istoricii filosofiei nu există încă o părere unanim acceptată privind esenţa acestei metode. În timp ce Kant se lăuda că nu va trece sfârşitul secolului fără ca poteca deschisă de el prin desişurile neumblate ale gândirii să se transforme **într-**un bulevard, disputa asupra orientării generale şi a sinuozităţilor acestei căi nu **s-**a încheiat nici în zilele noastre. Acest lucru face probabil ca, precum în cazul evoluţiei lui Kant şi al ideilor sale generale, nici metoda lui să nu poată fi adusă la o formă simplă, ci să apară ca o concentrare a numeroase puncte de vedere asupra metodei cu tot atât de multe sensuri.

Încercării „transcendente” a metafizicii de până atunci de a cunoaşte lucrurile în sine, Kant îi opune filosofia „transcendentală” a cărei sarcină constă în a stabili condiţiile cunoaşterii a priori în toate domeniile spiritului omenesc, numind „transcendental” tot ceea ce are legătură cu posibilitatea conţinutului cognitiv general şi necesar. Dar, ţinând cont de pedanteria excesivă a lui Kant, apare un fenomen curios: utilizarea extrem de laxă şi de inexactă a limbajului care a contribuit tot atât de mult la dificultatea receptării scrierilor sale ca şi neajunsurile inerente unui sistem aflat în construcţie. Ni se oferă astfel o imagine clară a luptei sale permanente cu ideile. Această utilizare a limbajului nu-i permite lui Kant să determine diferenţa dintre transcendent şi transcendental. Conform vechii morale, transcendental este utilizat adesea acolo unde el se referă la transcendent. De aceea, mai sigură şi mai puţin expusă confuziilor pare desemnarea metodei sale drept *critică*, cu atât mai mult cu cât acest termen apare **într-**o opoziţie clară şi inteligibilă. Kant numeşte „dogmatică” orice filosofie care vrea să treacă nemijlocit de la anumite presupoziţii şi prejudecăţi la cunoaşterea lucrurilor fără o examinare prealabilă a activităţii de cunoaştere. În această categorie intră atât empirismul cât

şi raţionalismul predecesorilor săi. Aceleaşi reproşuri le adresează scepticismului în măsura în care acesta vrea să ofere dovada că gândirea umană nu satisface pretenţiile stabilite de anumite presupoziţii dogmatice, aruncând astfel o umbră de îndoială asupra capacităţii umane de cunoaştere. Scepticismul este, deci, combătut de Kant nu fiindcă oferă o critică a cunoaşterii, ci fiindcă realizează această critică sub auspiciile prejudecăţilor dogmatice. Sarcina filosofiei critice este mai întâi de a formula un nou concept al cunoaşterii, lipsit de presupoziţii dogmatice, metafizice sau psihologice, iar mai apoi de a cerceta în ce măsură poate gândirea umană să realizeze acest concept. Conceptul de filosofie critică se înrădăcinează astfel în sarcina sa epistemologică. Dar el se extinde, în ciuda unor modificări introduse de obiecte, şi asupra celorlalte domenii ale filosofiei. Acesta e sensul în care se spune că, prin Kant, punctul de vedere epistemologic a devenit etalon pentru întreaga filosofie. Premise suficiente pentru tratarea epistemologică existau şi în filosofia **pre**kantiană. Fără îndoială, ele sunt prezente şi la Locke, Leibniz, Hume. Dar presupoziţia că judecata, în privinţa valorii de cunoaştere a reprezentărilor, depinde de originea lor, corelase înaintea lui Kant aceste cercetări cu teoriile psihologice. Kant e original prin explicaţia că pentru valoarea de cunoaştere a gândirii e indiferent cum se realizează procesul cognitiv. Teoria cunoaşterii nu trebuie să fie nici psihologie descriptivă, nici explicativă. Ea este o ştiinţă critică ce examinează valorile. De aceea trebuie să pornească nu de la presupoziţiile privind esenţa sufletului şi originea reprezentărilor, ci de la un concept ideal al cunoaşterii care se raportează doar la diferenţe imanente în ceea ce priveşte valoarea reprezentărilor. Kant aşază idealul judecăţilor sintetice a priori în centrul prelegerilor sale sistematice privind cercetările critice. Cunoştinţele simt judecăţi, însă judecăţi în care reprezentările se află **într-**o conexiune reciprocă, ce se întemeiază nu doar pe analiza pur logică a conţinutului lor, adică judecăţi

sintetice, ci şi judecăţi care au pretenţii de necesitate şi universalitate. Distincţia dintre judecăţi analitice şi sintetice de la care porneşte *Critica raţiunii pure* a fost afectată de faptul că aceeaşi judecată poate fi considerată de cineva sintetică, iar de altcineva analitică. Aceasta obiecţie este tot atât de facilă pe cât ratează sensul distincţiei kantiene. împărţirea în judecăţi analitice şi sintetice nu se referă la originea psihologică, ci la *întemeierea* epistemologică. Judecăţile analitice nu au nicio valoare de cunoaştere fiindcă *întemeierea* formal-logică oferă doar o nouă formă conţinutului premiselor. Adevărata valoare de cunoaştere revine doar acelor judecăţi care pun reprezentările în relaţii ce nu simt inerente raporturilor logice dintre conţinuturile lor. Această valoare revine în primul rând tuturor conexiunilor factuale de reprezentare care au fost dobândite prin percepţie. În acest caz, baza sintezei este actul experienţei. De aceea, aceste judecăţi sunt numite de Kant judecăţi sintetice a posteriori. Caracterul raţionalist al gândirii sale se manifestă acum prin aceea că el consideră aceste judecăţi ca fiind justificate, recunoscându-le drept bază a oricărei activităţi de cunoaştere. Epistemologia kantiană nu se ocupă însă cu critica judecăţilor sintetice a posteriori. Dacă doctrina lui Kant se numeşte o teorie sau critică a experienţei, atunci din principiu ea nu include o cercetare asupra valorii acelor judecăţi particulare ce au fost dobândite, conform exprimării obişnuite, din experienţă. Toate aceste judecăţi nu reprezintă pentru Kant un obiect al criticii filosofice: aceasta se îndreaptă asupra conceptului complet nou al cunoştinţelor pe care Kant le-a indicat drept judecăţi sintetice a priori. Teoria leibniziană a cunoscut doar opoziţia dintre *verités de fait* şi verités *eternelles*, adică principiile logice ale procesului analitic. Însă Kant a descoperit că există conexiuni conceptuale originare care nu au un caracter logic, fiind totuşi necesare şi universale. Dacă există asemenea conexiuni, atunci se pune întrebarea care este în acest caz

baza sintezei. Prin aceasta **s-**a determinat sarcina filosofiei kantiene şi metoda critică a îndeplinirii ei.

Kant cercetează în toate domeniile conştiinţei umane, nu doar în acela al cunoaşterii, judecăţile sintetice a priori, adică acele conexiuni conceptuale întemeiate originar, nu logic, şi care posedă o valabilitate necesară şi universală. Dar simpla lor constatare nu e suficientă, ci abia apoi urmează întrebarea mai importantă privind temeiul sintezei lor. Cercetarea acestora poate oferi criticii etalonul după care stabileşte dacă pretenţia de universalitate şi necesitate este justificată sau nu **într-**un caz particular. Metoda critică a fost astfel concepută încât de la constatarea judecăţilor sintetice a priori să se treacă la condiţiile posibilităţii lor. Metoda critică ne mai învaţă că aceste condiţii sunt prezente cu adevărat în spiritul uman fiindcă putem constata efectele lor. Dacă aceasta ar fi concluzia lui Kant, atunci din cele spuse de el în metafizica suprasensibilului despre judecăţile sintetice a priori ar trebui să se conchidă că o condiţie pentru aceasta, intuiţia intelectuală, e în posesia spiritului omenesc. Căci altfel ar fi arbitrar din partea lui să trateze pretenţiile unei ştiinţe altfel decât pe cele ale alteia[2]. Însă raţionamentul lui Kant e diferit. El consideră judecăţile sintetice a priori nu ca material auxiliar, ci ca obiect al

---

2 Perspectiva, omisă în text, asupra metodei critice poate fi explicată prin raportarea unilaterală la Prolegomene. în această operă, Kant nu oferă sistemul, ci o introducere ce reia desfăşurarea ideilor sale: de aceea, peste tot în această operă, este presupusă certitudinea apodictică a matematicii (şi chiar a ştiinţelor pure ale naturii) ca ceva de la sine înţeles şi universal acceptat. Aici se află punctul central al cercetărilor sale, datorită faptului că prin acest principiu are loc critica metafizicii aflate în criză. Aceasta înseamnă: "Matematica există într-adevăr. De ce? Doar fiindcă judecăţile ei sintetice a priori îşi au temeiul în intuiţiile pure, spaţiul şi timpul. Există ceva asemănător în metafizică? Nu. Deci, ea nu există cu adevărat." Maniera personală de abordare a problemei în Prolegomene este impresionantă, dar ea nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu travaliul obiectiv din Critică. Nici una dintre pretenţiile de aprioritate nu e voie să fie presupusă, ci toate trebuie să fie examinate în egală măsură.

criticii. În ceea ce priveşte fiecare domeniu, el cercetează în ce condiţii pot fi justificate judecăţile sintetice a priori şi se întreabă dacă aceste condiţii pot fi sau nu îndeplinite obiectiv prin conţinutul judecăţilor. În funcţie de răspunsul pozitiv sau negativ dat acestei întrebări se va soluţiona problema judecăţilor sintetice a priori. Dacă aceasta este structura proprie metodei critice, atunci e în afară de orice îndoială că ea trebuie înţeleasă din iţele încâlcite ale doctrinei kantiene. După cum **s-**a arătat, în domeniul filosofiei practice ideea metodei critice se întâlneşte cu o altă idee care o modifică în aşa măsură, încât e greu de recunoscut. Claritatea acestei metode e umbrită în principal de necesitatea de a aplica în realizarea ei presupoziţiile şi cercetările psihologice. Căci, dacă întrebarea privind justificarea pretenţiei judecăţilor sintetice la universalitate şi necesitate e pusă în sensul că sunt prezente sau nu condiţiile pentru realizarea ei, atunci soluţionarea problemelor epistemologice revine din nou la aspectul psihologic, chiar dacă nu în ceea ce priveşte originea reprezentărilor, ci în proprietăţile inteligenţei umane sau, după cum se exprimă Kant în ton cu psihologia empirică a timpului său, în facultatea simţirii umane. Aşa se întâmplă că, după ce teoria cunoaşterii şi**-**a formulat sarcina fără a ţine seama de premisele psihologice, trebuie să revină în soluţionarea acestei sarcini la faptele şi teoriile psihologice. Faptul e scuzabil dacă ne gândim că e vorba nu de critica unei facultăţi de cunoaştere oarecare, ci de critica facultăţii omeneşti de cunoaştere. În prelucrarea imensului material, Kant nu a omis să separe ideile diverse şi complementare şi să realizeze o clasificare clară a lor. Făcând acest lucru, el nu a îngreunat receptarea operei sale filosofice.

E clar că la baza criticii kantiene stă o importantă psihologie transcendentală. Cu atât mai curios e că pe parcursul criticii pe care o aduce ştiinţei, Kant consideră imposibilă psihologia „raţională” şi**-**i refuză psihologiei „empirice” caracterul de ştiinţă exactă. Critica sumară a

valorilor l-a făcut să omită numărul mare de presupoziţii psihologice de care el însuşi s-a folosit nu doar în soluţionarea fiecărei probleme particulare, forţat fiind şi de natura lucrurilor, ci şi în structurarea întregului edificiu al noii sale teorii. Doctrina sa conţine deplina subordonare a momentului psihologic faţă de cel epistemologic, dar şi dovada că, fără aportul celui dintâi, sarcina filosofiei critice nu putea fi îndeplinită.

Expresia cea mai elocventă privind influenţa psihologiei asupra întregului său sistem e dată de Kant parţial în introducerea la *Critica facultăţii de judecare*, parţial într-o mică scriere, concepută iniţial ca o parte a acestei introduceri, dar care a fost publicată fragmentar mai târziu de către S. Beck la finalul *Fragmentelor lămuritoare din scrierile critice ale profesorului Kant*, cu acordul filosofului, sub titlul Despre *filosofie în general*. Kant preia aici tripartiţia funcţiilor psihice, obişnuită în psihologia empirică a timpului datorită lui Sulzer, Mendelssohn şi Tetens, recunoscând, pe lângă o facultate de cunoaştere, o facultate apetenţă şi una de percepţie. Apoi adaugă că celor trei facultăţi le simt proprii anumite judecăţi sintetice a priori şi că cercetarea lor critică reprezintă punctul de pornire al filosofiei sale transcendentale.

Prin facultatea de cunoaştere iau naştere sintezele a priori într-un şir de judecăţi ce leagă fără vreo conexiune formal-logică conceptele-cheie ale concepţiei asupra lumii într-un mod necesar şi universal[3]. Prin facultatea apetenţă iau fiinţă sinteze a priori prin aceea că, pe de o parte, voinţei i se pretinde o relaţie de necesitate şi universalitate

---

3 Se observă aici poziţia lui Kant faţă de şcoala scoţiană. Aceasta afirmă, împotriva lui Locke şi a psihologiei asociative, existenţa şi evidenţa "judecăţilor originare" pe care vroia să le constate pe căi empiric-psihologice. într-un anumit sens, ideea corespunde judecăţilor sintetice a priori ale lui Kant, cu diferenţa că scoţienii recunosc aceste judecăţi ca adevăruri absolute ale common sense-ului, în timp ce Kant problematizează justeţea lor. Kant porneşte, deci, din punctul în care s-au oprit scoţienii.

cu anumite obiecte, iar, pe de altă parte, anumitor acţiuni ale voinţei li se conferă, **într-**un mod necesar şi universal valabil, predicatele morale *bine* şi rам; sintezele practice a priori simt obligaţii sau judecăţi de valoare cu valabilitate universală şi necesară. Prin facultatea de percepţie iau fiinţă judecăţi sintetice a priori prin aceea că există, vizavi de anumite obiecte, sentimente universale şi necesare, plăcere şi neplăcere, care pot fi recunoscute prin predicatele frumos sau urât, cu finalitate sau lipsit de finalitate: sintezele apriorice ale facultăţii perceptive sunt, a potiori, judecăţi estetice[4]. Din această perspectivă, filosofia critică se divide în cele trei părţi ale unei critici a judecăţilor sintetice a priori teoretice, practice şi estetice, iar întregul sistem kantian în doctrina teoretică, practică şi estetică. De aceea, fundamentul operei critice a lui Kant îl formează cele trei critici, fiecare dintre acestea constituind o operă capitală în privinţa celor trei părţi: *Critica raţiunii pure*, *Critica raţiunii practice*, *Critica facultăţii de judecare* simt cele trei opere în jurul cărora se grupează restul scrierilor kantiene **într-**o relaţie mai mult sau mai puţin apropiată.

Dacă prin filosofia teoretică a filosofilor de până la Kant se înţelege în primul rând întemeierea ştiinţifică a concepţiei asupra lumii, pentru Kant acest termen vizează în esenţă teoria cunoaşterii umane, adică teoria teoriei. Ceea ce se ascunde în spatele acestui nume e filosofia kantiană a ştiinţei. Caracterul ei deosebit oferă, după cum se va vedea mai târziu, motivul de a păstra filosofia naturii în cadrul acestor consideraţii.

Întrebarea esenţială a acestei părţi din filosofia lui Kant priveşte justificarea unor asemenea ştiinţe ce conţin judecăţi sintetice a priori. Conform schemei oferite iniţial de *Prolegomene*, Kant recunoaşte trei astfel de ştiinţe. În primul rând, matematica. Propoziţiile pe care ea le dezvoltă simt recunoscute ca universal valabile şi

---

4 în privinţa termenului "estetic" a se vedea W. Windelband - Die Geschichte der neuerett Philosophie, Leipzig, 1907,voi. 1, î 50, pag 538.

necesare. Kant le afirmă totodată ca fiind sintetice pe baza cercetării privind caracterul intuitiv al gândirii matematice. În al doilea rând e vorba de „ştiinţa pură a naturii”. Sub acest nume, Kant înţelege totalitatea principiilor care stau la baza cercetării şi concepţiei asupra naturii. El nu a descoperit-o ca un sistem dat, ci a creat-o în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure*. În al treilea rând, metafizica, prin teoria asupra sufletului, a lumii şi a lui Dumnezeu, pretinde necesitatea şi universalitatea propoziţiilor care sunt întemeiate aparent prin**tr-**o analiză pur logică, dar, în fapt, prin actele sintetice.

Sarcina criticii raţiunii pure este examinarea viabilităţii acestor trei ştiinţe, care se realizează din nou conform unei schematizări psihologice. Opoziţia dintre sensibilitate şi gândire împarte *„Teoria transcendentală a elementelor”* în estetica transcendentală şi logica transcendentală, prima având drept obiect critica matematicii. În calitate de intelect, gândirea încearcă să dobândească o cunoaştere raţională a lumii sensibile, iar în calitate de raţiune, o cunoaştere a lumii inteligibile. De aici rezultă o împărţire în analitica transcendentală şi dialectica transcendentală, primei reveni**ndu-**i critica ştiinţei pure a naturii, celeilalte **–** critica metafizicii.

La baza întregii critici epistemologice a lui Kant se află concepţia psihologică după care, pe de o parte sensibilitatea şi raţiunea trebuie să aibă aceeaşi rădăcină (în conştiinţa noastră ele sunt însă separate şi constituie părţi diferite ale cunoaşterii), iar, pe de altă parte, nicio cunoştinţă obiectivă nu se poate revendica doar de la una din aceste două părţi, ci este fructul amândurora. Dacă sensibilitatea joacă rolul feminin al receptivităţii, intelectului îi revine funcţia fecundantă a spontaneităţii. Dacă toate tipurile de cunoaştere a priori din sistemul kantian se dovedesc a fi condiţionate prin diverse relaţii în care apar ambii factori ai gândirii noastre, atunci nu poate fi omisă în construcţia sistematică a criticii raţiunii pure o modificare treptată a acestei relaţii fundamentale. Abia în

„*Analitica transcendentală*” devine clar că „sensibilitatea” care apărea în „*Estetica transcendentală*”, dar şi în *Dizertaţia inaugurală* ca facultate a percepţiei, reprezintă un principiu activ, a cărui *funcţie de sinteză* se află **într-**o relaţie bine determinată cu funcţia similară a „intelectului”. Acesta e un motiv pentru dificultatea pe care o ridică înţelegerea criticii raţiunii pure.

Faptul că iniţial Kant desemnează *matematica* drept o ştiinţă intuitivă nu trebuie luat în sensul că trebuie eliminată din ea activitatea intelectivă în genere. Constituirea conceptului, judecata, raţionamentul ţin de aparatul matematicii în aceeaşi măsură în care aparţin tuturor celorlalte ştiinţe. Ceea ce Kant afirmă vizavi de concepţia anterioară, e doar că baza pentru conceptele şi axiomele[5] în care operează matematica nu trebuie căutată în procesele logice, ci în actele intuiţiei. Linia dreaptă e drumul cel mai scurt dintre două puncte, 5 + 7 = 12 simt propoziţii care nu pot fi dobândite prin analiza logică a conceptelor pe care le conţin. În conceptul de „drept” nu se află nicio indicaţie asupra mărimii distanţei, în conceptul de „sumă a două numere” nu este cuprins un alt număr. Aceste propoziţii trebuie, deci, întemeiate prin**tr-**o sinteză care nu poate fi o experienţă întâmplătoare, fiindcă nu **s-**ar putea explica universalitatea şi necesitatea acelor propoziţii. Una sau mai multe măsurări, una sau mai multe adunări nu simt o dovadă pentru aceste propoziţii. Dar ele devin clare în momentul în care conţinutul lor e construit în intuiţie. Prin trasarea unei linii drepte între două puncte, intuiţiei îi apare de la sine înţeles că nu poate exista o linie mai scurtă, iar prin însumarea de numere nu rămâne nicio urmă de îndoială că rezultatul trebuie să fie acelaşi în orice împrejurare. Dacă temeiul sintezei se află în intuiţie, atunci propoziţiile îşi datorează apodicticitatea

5 Kant nu a afirmat niciodată că raţionamentul matematicii nu are loc în forma silogismului, ci că se bazează pe intuiţie. Această consecinţă a încercat să o tragă pentru prima dată Schopenhauer, în timp ce, pentru Kant, caracterul intuitiv al procesului matematic se bazează pe construcţii de concepte şi pe axiome ce stau la baza raţionamentelor.

nu vreuneia sau mai multor experienţe particulare, ci necesităţii şi universalităţii actului în sine. Această apodicticitate e valabilă doar când există acte de intuiţie universale şi necesare. În intuiţie se află tot ceea ce constituie calitatea sensibilă a obiectelor particulare ale percepţiei, culori, sunete etc. de natură subiectivă, individuală. De aceea universale şi necesare pot fi doar formele spaţiale şi temporale. Doar în cazul lor e valabilă legitatea matematicii. Deci condiţia prin care poate fi justificată pretenţia matematicii la universalitate şi necesitate e aceea că ea reprezintă o reflexie a formelor necesare şi universale din toate intuiţiile, iar cele două elemente ale construcţiei matematice, *spaţiul şi timpul*, sunt, de asemenea, forme, adică intuiţii a priori. Cercetarea acestei probleme oferă o teorie transcendentală a intuiţiei, adică (urmând sensul etimologic al cuvântului) a esteticii.

Kant oferă patru tipuri de dovezi privind aprioricitatea spaţiului şi timpului. În primul rând, reprezentările spaţiului şi timpului nu pot fi întemeiate pe baza abstracţiei din spaţiile şi timpurile particulare, ci ultimele conţin deja prin caracteristicile alăturării şi consecuţiei semnul spaţialităţii şi temporalităţii. În al doilea rând, neavând o întemeiere empirică, aceste reprezentări sunt totuşi necesare, căci, cu excepţia lor, toate obiectele sunt gândite prin ele. În al treilea rând, spaţiul şi timpul în genere nu sunt concepte în sensul logic al cuvântului (concepte discursive). Fiindcă există numai un spaţiu şi un timp generale, iar o reprezentare căreia îi corespunde un singur obiect nu este o noţiune generică, ci o intuiţie. Raportarea spaţiului la un spaţiu determinat şi a timpului la un timp anume este total altceva decât relaţia unei noţiuni generice cu speciile, respectiv exemplarele sale. Spaţiile şi timpurile determinate simt părţi realiter ale spaţiului sau timpului general. Dar o masă individuală nu este realiter o parte a noţiunii generale de masă, ci, dimpotrivă, în acest caz termenul general masă este o

parte a reprezentării mesei individuale. În sfârşit, în al patrulea rând, un concept nu poate fi gândit niciodată astfel încât obiectul său să conţină o mulţime infinită de obiecte / /

particulare ca părţi reale. Fiindcă spaţiul şi timpul fac acest lucru, rezultă că ele se realizează datorită caracterului nelimitat al unei funcţii intuitive. Astfel, prin cercetarea raportului în care se găsesc reprezentările spaţiului şi timpului faţă de intuiţiile noastre particulare, Kant observă că ultimele se bazează pe faptul că temeiul lor îl constituie spaţiul şi timpul ca *forme universale şi necesare ale intuiţiei, ca intuiţii a priori*. Rezultă că reflecţia asupra legităţii inerente acestor intuiţii pure **–** iar matematica nu reprezintă nimic altceva **–** pretinde pe bună dreptate valabilitate necesară şi universală.

Apodicticitatea matematicii se întemeiază pe faptul că spaţiul şi timpul simt forme a priori ale intuiţiei sensibile. Conceptul aprioritătţii trebuie înţeles bine, pentru a nu rata de la început sensul doctrinei kantiene. Conceptul său de aprioritate nu are nimic de**-**a face cu prioritatea psihologică în ciuda oricărei aparenţe datorate modului echivoc şi nesigur de exprimare al lui Kant. Nu a avut vreodată de gând să afirme că spaţiul şi timpul sunt idei înnăscute în sensul cartezian. Nu a fost niciodată de părere că omul a adus pe lume reprezentarea spaţiului şi timpului generic, incluzând în acestea intuiţiile sensibile individuale la locul potrivit. Conceptul său de aprioritate vrea doar să spună că spaţiul şi timpul constituie legitatea imanentă, proprie esenţei activităţii intuitive. Această legitate nu se naşte din**tr-**o experienţă particulară, ci ţine de principiul constitutiv al oricărei percepţii particulare. Dacă prin abstracţie separăm forma spaţială şi temporală de conţinutul ei sensibil individual vom sesiza doar legitatea care în momentul genezei era deja activă în noi fără sprijinul nostru conştient. Kant nu **s-**a ocupat niciodată amănunţit de întrebarea privitoare la modul cum reuşim să conştientizăm legitatea ce acţionează

inconştient în noi. Atunci când atinge totuşi problema, e de părere că această legitate nu poate fi conştientizată altfel decât aplicând-o în percepţiile particulare. În disputa fiziologilor şi psihologilor moderni, Kant s-ar situa cu siguranţă de partea empiriştilor. Dar teoria sa privind aprioritatea nu are nimic de-a face cu întreaga dispută şi de aceea comparaţia cu nativismul fiziologic e eronată.

Consecinţa *fenomenalistică* ce a jucat un rol important în evoluţia lui Kant este legată de valabilitatea apodicticităţii matematice prin teoria aprioriătăţii spaţiului şi timpului. Dacă spaţiul şi timpul erau forme ale intuiţiei noastre sensibile, adică forme necesare şi universale, legitatea matematică ar fi fost valabilă fără excepţie pentru tot domeniul nostru sensibil de reprezentare. Dar consecinţa e valabilă doar pentru sfera noastră de reprezentare. Dacă ar fi să experimentăm raporturi spaţiale şi temporale prin acţiunea lucrurilor reale din spaţiu şi timp asupra spiritului nostru, n-am putea fi niciodată siguri că o experienţă ulterioară nu va rectifica cunoştinţele dobândite până în acel moment despre legitatea matematică. Dimpotrivă, apodicticitatea ei absolută poate fi concepută atâta vreme cât recunoaştem în ea propriul nostru mod de funcţionare. Atunci vom fi siguri că acest mod de funcţionare se regăseşte cu necesitate şi universalitate în toate aplicaţiile sale ulterioare. Astfel, apodicticitatea matematicii poate fi concepută doar dacă tot ceea ce intuim este produsul modului nostru de a intui şi provine în întregime din noi. Întrebarea sugerată lui Kant de filosofia naturii a lui Newton – cum e posibil ca legile matematice pe care le putem deduce din propriul nostru spirit să fie recunoscute ca determinante ale evenimentelor din natură, această întrebare privind valabilitatea reală a matematicii care ajunge mult mai departe decât apodicticitatea ei s-a rezolvat în întregime doar prin punctul de vedere fenomenalist. Dacă lumea sensibilă e doar modul nostru de reprezentare a lucrurilor, formele intuiţiei noastre

sensibile, adică legile matematice sunt valabile doar pentru această lume. Dar nu se poate spune cum ar putea ajunge mai departe. În acest sens vorbeşte Kant de *realitatea empirică şi idealitatea transcendentală* a spaţiului şi timpului.

În primul moment, teoria lui Kant arată ca o dezvoltare a teoriei generale fenomenaliste care a apărut înaintea lui în filosofia modernă. Locke, cel care unificase teoriile lui Descartes şi Hobbes, considerase subiective toate calităţile simţurilor individuale, în timp ce determinările spaţiale şi temporale reprezentau calităţi primare sau proprietăţi reale ale lucrurilor **–** aşa cum afirmase întreaga ştiinţă modernă a naturii. Ce a făcut Kant în afară de a considera subiective proprietăţile spaţiale şi temporale? Kant a protestat pe bună dreptate împotriva unei asemenea concepţii. El consideră spaţiul şi timpul subiective **într-**un alt sens decât calităţile sensibile. Acestea din urmă sunt subiective pentru că depind de relaţia obiectului cu simţurile organismului perceptiv; deci că apar în mod diferit chiar la nivel individual datorită deformărilor introduse de simţuri. Acelaşi obiect spaţio**-**temporal apare diferit pentru organismele care percep, pentru simţurile aceluiaşi organism şi chiar pentru acelaşi simţ. După cum ne**-**a învăţat Descartes, teoria ştiinţifică oferă dovada că noi prelucrăm toate aceste calităţi sensibile ale obiectului şi totuşi sau tocmai datorită acestui fapt obţinem un nou concept dar şi distinct (al obiectului). Dimpotrivă, determinaţiile spaţiale şi temporale ale obiectelor percepute sunt comune nu doar diferitelor intuiţii ale diferitelor simţuri, d ele constituie esenţa obiectului, în sensul că fără ele acesta nu ar mai putea fi gândit. Ele constituie o formă de reprezentare universală şi necesară a obiectelor, în timp ce calităţile sensibile reprezintă doar moduri de percepţie întâmplătoare şi individuale. Subiectivitatea calităţilor sensibile este individuală şi întâmplătoare, cea a spaţiului şi timpului este necesară şi universală. Prin desemnarea unei

subiectivităţi necesare şi universale ca obiectivă, timpul şi spaţiul devin în concepţia lui Kant determinări obiective ale fenomenelor. Dar această obiectivitate, spune Kant, este foarte departe de *realitate* în sensul vechii perspective metafizice.

Împotriva acestei orientări a gândirii kantiene **s-**a replicat imediat (mai întâi de către Platner) că astfel **s-**a dovedit doar că întreaga reprezentare pe care o avem despre lumea experienţei îşi are temeiul în funcţiile noastre ordonatoare, dar aceasta nu contrazice posibilitatea de a fi o copie perfectă a realităţii absolute. Rămâne deschisă posibilitatea ca funcţiile noastre regulate să fie astfel concepute încât imaginea noastră asupra lumii, reconstruită după legile sensibilităţii, să corespundă totuşi lumii reale. E adevărat că publicistica lui Kant nu conţine o contrazicere explicită a obiecţiei de faţă. Dimpotrivă, scrisorile şi notiţele sale depun mărturie că armonia „preformată" dintre formele inteligenţei şi cele ale lumii reale despre care el însuşi vorbise, cu referire la conceptele intelectului, deja în *Dizertaţia inaugurală*, e considerată în perioada critică cea mai superficială soluţie prin care teoria cunoaşterii se poate sustrage dificilelor ei întrebări. Cu siguranţă, Kant are dreptate că o asemenea armonie prestabilită este o idee pur problematică, pentru acceptarea sau respingerea căreia pot fi găsite tot atât de puţine argumente. Pentru o cercetare epistemologică, această idee rămâne exterioară. Dar Kant nu ar fi contestat atât de vehement posibilitatea ca spaţiul şi timpul să fie forme apriorice ale sensibilităţii noastre şi, totodată, forme reale ale lumii adevărate, dacă, pe de o parte, nu ar fi crezut, în *„Antinomii"*, că posedă valoarea morală a lumii suprasensibile şi că întreaga lume sensibilă este doar o formă de fenomenalizare *incongruentă* cu esenţa adevărată. Nu trebuie căutată în această convingere originalitatea filosofică a lui Kant. Teoria că lumea sensibilă este imaginea palidă a unei lumi superioare este tot atât de veche precum gândirea

metafizică. Ea nu este străină nici de ideea filosofiei indiene, nici de claritatea conceptuală a filosofiei greceşti, ea apare în mai multe locuri şi în numeroase situaţii în filosofia medievală şi cea modernă. Această idee are la Kant proprietatea că apare întemeiată în *„Estetica transcendentală”* prin**tr-**un travaliu pur teoretic, nervul ei constitui**ndu-**l următorul principiu: o cunoaştere universală şi necesară e posibilă doar în măsură în care spiritul omenesc îşi schiţează imaginea lumii după propriile legi de mişcare. De formele după care trebuie făcută schiţa aparţin în prunul rând cele ale sintezei sensibile în spaţiu şi timp.

Dar există şi un alt punct de vedere în raport cu care reprezentarea kantiană a fenomenalismului înseamnă o nouă fază în interiorul acestei teorii: e vorba de extinderea consecventă a teoriei fenomenaliste şi asupra timpului. E certă ideea că lumea fizică împreună cu toate formele ei sensibile este doar o imagine subiectivă a spiritului omenesc, că trăsătura temporală a întregii noastre sfere de reprezentare nu este o determinare ce**-**i revine acesteia realiter, ci doar un mod specific uman de concepere, menţionat ocazional în fanteziile mistico**-**religioase şi afirmat rareori de filosofia ştiinţifică, **într-**un anume sens chiar cu timiditate. De fapt, doar la eleaţi, Platon şi Spinoza se găsesc urme ale concepţiei lui Kant. Marea dificultate pentru considerarea timpului din perspectiva fenomenalistă constă în faptul că nu ne putem reprezenta un proces al devenirii, acţiunii, modificării fără o succesiune temporală şi de aceea perspectiva fenomenalistă asupra timpului, în măsura în care se vrea corelată cu o metafizică pozitivă, tinde spre acceptarea unei fiinţe absolut imobile şi neschimbătoare. O lume în care nu există timp e o lume care nu se modifică. Aceste dificultăţi sunt învinse de Kant

prin aceea că fenomenalismul său respinge o metafizică a cunoaşterii în genere şi recunoaşte doar o

metafizică a conştiinţei etice. Se va arăta însă că aceste dificultăţi nu sunt depăşite nici prin teoria libertăţii. Spre acceptarea acestei consecinţe Kant e condus de faptul că, urmare a fizicii newtoniene, tratează spaţiul şi timpul drept condiţii absolute pentru întregul conţinut al experienţei. În schematismul psihologic, Kant descrie relaţia dintre cele două condiţii prin utilizarea distincţiei lui Locke dintre simţul extern şi cel intern, astfel încât determină spaţiul ca o formă pură de intuiţie a simţului extern, iar timpul ca o astfel de formă a simţului intern. Fiindcă toate reprezentările, în calitate de funcţii ale spiritului nostru cad sub conceptul simţului intern, turnează că timpul se aplică tuturor, simţul extern fiind constituit de reprezentările care adaugă determinării generale a timpului şi pe aceea a spaţiului. Fenomenalismul consistent al lui Kant ne învaţă, deci, că simţul extern împreună cu determinarea spaţială este doar o „regiune" a simţului intern, adică una privind propriile noastre stări psihice. Timpul e forma în care ne intuim pe noi înşine împreună cu toate celelalte lucruri, spaţiul e doar forma prin care intuim lucrurile.

Urmare a acestei extinderi a fenomenalismului pe baza simţului intern, Kant explică faptul că materialul perceput al întregii noastre ştiinţe este un *fenomen*, despre a cărui relaţie cu lucrul în sine nu putem afirma nimic. Nu doar reprezentarea noastră despre corpuri, ci şi despre noi înşine şi propriile noastre activităţi şi stări este doar felul în care noi percepem şi depinde de forma regulată a intuiţiei noastre. Datorită faptului că simţul intern este introdus în domeniul fenomenal al sensibilităţii apare la Kant dubla semnificaţie a termenului „sensibil" care a cauzat mari dificultăţi sistemului său şi a îngreunat semnificativ înţelegerea sa. Din**tr-**un interes în mare parte etic, Kant şi**-**a făcut scop al vieţii separarea clară dintre lumea sensibilă şi cea suprasensibilă. Astfel, conceptul de „sensibil" a fost luat în sensul metafizic şi popular care înţelege prin „sensibil" materialul sau ceea ce se sprijină

pe material. Prin acceptarea teoriei simţului intern, cuvântul „sensibil” dobândeşte semnificaţia epistemologică de a cuprinde tot ceea ce prin percepţia, *externă sau internă*, ajunge în conştiinţa noastră. Şi astfel cad sub conceptul de „sensibil”, ca şi sub cel platonician de yevsenq toate activităţile noastre psihice care după terminologia metafizică trebuie să fie desemnate ca suprasensibil. În acest mod, coincid la Kant semnificaţia metafizică şi cea epistemologică a sensibilităţii. Relaţia extraordinar de dificilă dintre filosofia sa practică şi cea teoretică nu este periclitată nici măcar de această nesiguranţă. Fenomenalismul lui Kant nu este însă deloc epuizat prin teoria asupra spaţiului şi timpului, ci îşi află adevărata profunzime abia prin dezvoltarea cercetărilor sale epistemologice. Dacă spaţiul şi timpul ar putea fi considerate forme de intuiţie obiective, adică necesare şi universale, atunci ele tot nu ar fi suficiente pentru a conferi reprezentărilor noastre adevăratul caracter al obiectivităţii, adică al *obiectualităţii*. Când ordonăm percepţiile sensibile după legile spaţiului şi timpului, iau naştere imagini intuitive. Dar ele ar rămâne simple reprezentări dacă nu **s-**ar adăuga sintezelor spaţiale şi temporale încă o sinteză care să obiectiveze aceste imagini. Abia prin faptul că percepţiile **–** elemente ale imaginilor intuitive **–** simt concepute cu ocazia sintezelor spaţiale şi temporale ca proprietăţi ale lucrurilor, iar dintre aceste lucruri anumite relaţii apar ca necesare, se transformă conţinutul reprezentărilor noastre în imaginea unei lumi de lucruri, care se raportează unul la celălalt. Transformarea nu mai ţine de sensibilitate, deşi simţul comun vorbeşte despre o percepţie nemijlocită a lucrurilor şi a raporturilor dintre ele. Percepţia pură nu conţine nimic altceva decât percepţiile ordonate spaţio-temporal. Judecata pură de percepţie este, după cum a caracterizat-o Kant, doar conştientizarea unei coordonări spaţiale şi a unei coexistenţe temporale sau succesiuni de percepţii. Tot ceea ce porneşte de aici conţine o explicare a percepţiilor

care se realizează doar prin aplicare anumitor relaţii conceptuale asupra materialului percepţiei. Însă relaţiile conceptuale nu mai simt funcţie a sensibilităţii, ci a intelectului. Când simţul comun vorbeşte despre faptul că lucrurile, împreună cu proprietăţile şi relaţiile lor simt „experimentate”, atunci această experienţă este o activitate ce rezultă din acţiunea comună a sensibilităţii şi a intelectului, iar teoria cunoaşterii are sarcina de a stabili exact partea de produs pe care o are fiecare dintre aceşti factori. Distincţia pe care Kant o face între sensibilitate şi raţiune îl conduce la ideea importantă că în tot ceea ce numim experienţă, percepţia noastră este subsumată şi prelucrată printr-un mare număr de funcţii ale gândirii. Se poate observa acum un alt fel de prelucrare a percepţiei decât acela logic. Funcţia logică a intelectului de a constitui concepte, judecăţi şi raţionamente presupune deja existenţa unei materii a reprezentărilor în care se manifestă prin relaţii specifice intelectului obiectivarea imaginilor sensibile. Deci, pe lângă formele logice ale activităţii intelectului, trebuie să existe altele, care au o relaţie mult mai profundă şi mai interiorizată cu activitatea intuiţiei, deci sunt diferite de aceasta din urmă.

În acest punct se află semnificaţia pe care Kant a dat-o teoriei cunoaşterii. Intuiţiile sensibile şi formele lor logice de prelucrare au fost cele două elemente ale activităţii de cunoaştere cunoscute înaintea lui Kant. Iar dacă conţinutul oricărei cunoaşteri omeneşti îl constituie relaţiile necesare ale conţinutului reprezentării, atunci temeiul pentru acest fapt e căutat de raţionalism în formele logice, iar de empirism în conţinutul originar al percepţiilor. Kant s-a convins că prin formele logice nu poate fi dobândită o nouă cunoştinţă. Însă, ca o consecinţă a ideilor lui Hume, el a aflat şi că cea mai importantă dintre toate relaţiile de necesitate, cauzalitatea, nu este conţinută de percepţie. O cunoştinţă necesară şi universală a conexiunilor conţinutului intuiţiei nu poate fi dobândită nici prin intuiţie, nici prin formele logice, nici prin legătura

dintre cele două. Această consecinţă a tras-o Hume şi în raport cu ea e valabilă afirmaţia că cel mai mare filosof englez l-a „trezit din somnul dogmatic” pe cel mai mare filosof german. Kant s-a ridicat şi deasupra scepticismului empiric şi a raţionalismului logic-formalist prin cea mai importantă descoperire teoretică a sa, şi anume aceea că, pe lângă formele logice există şi alte forme ale activităţii intelectului şi că în ele trebuie căutat temeiul oricărei cunoaşteri necesare şi universale a lumii sensibile. Aceste forme care, în opoziţie cu cele logice pot fi numite epistemologice, sunt desemnate de Kant ca fiind *categorii*.

Din aceste premise reiese poziţia nouă şi creatoare a lui Kant faţă de ştiinţa logicii. Despre vechea ei formă, în care se dorea a fi o teorie a conceptului, a judecăţii şi a raţionamentului, Kant afirmă că de la Aristotel încoace nu s-a mai făcut un pas atât de important. Însă valoarea epistemologică a acestor forme logice ale gândirii a scăzut în ochii lui Kant din cauză că ele pot realiza doar reconfigurarea şi reinterpretarea unui material deja dat. Considerate astfel, formele logice nu mai pot constitui forme de cunoaştere în sensul propriu al cuvântului, iar atunci logica nu mai este o teorie a cunoaşterii, ci o teorie a formelor gândirii corecte în măsura în care se limitează la tratarea analitică a unui oarecare conţinut de reprezentare deja fixat. Prin această concepţie, Kant a devenit reprezentantul *logicii formale* în sensul modern al cuvântului. El susţine că pentru cercetarea ştiinţifică a acestor forme de gândire e nevoie să suprimăm orice considerare a conţinutului de gândire şi să ne ocupăm cu formele de dezvoltare a ideilor. Separarea netă pe care a făcut-o între conţinutul şi forma gândirii s-a dovedit hotărâtoare pentru determinarea sarcinii logicii pe care a tratat-o astfel în prelegerile publicate în linii mari de Läsche (1800) la îndemnul autorului. Kant opune logicii formale logica epistemologică, ce se ocupă într-adevăr şi cu studiul formelor gândirii, dar nu cu cele logice, ci cu cele epistemologice, pe care le-a redescoperit. Logica

epistemologică trebuie să răspundă la întrebarea: „Cum se poate naşte din categorii o cunoaştere necesară şi universală?” E vorba de conceptul kantian de „logică transcendentală” care se raportează la gândire tot astfel precum estetica transcendentală se raportează la intuiţie. Kant încearcă acum să trateze logica transcendentală şi cea formală ca două ştiinţe complet diferite. Dacă se arată totuşi că ele se întâlnesc nu doar în teoria judecăţii, ci sunt legate în profunzime, atunci apare, ca sarcină de viitor, o nouă tratare sistematică a logicii prin conlucrarea punctului de vedere formal cu cel epistemologic. În acest sens se spune că prin Kant **s-**a realizat primul mare pas după Aristotel înspre o reconfigurare a logicii.

Kant dezvoltă logica transcendentală doar în conexiune cu schema întâlnită în epocă a tratării şi desemnării. Analitica este critica aplicării corecte a categoriilor, dialectica vizând aplicarea incorectă.

Întrebarea analiticii transcendentale se opreşte asupra justificării acelor judecăţi sintetice a priori pe baza cărora se constituie ştiinţa pură a naturii. În centrul cercetării empirice a naturii se situează explicit sau implicit un număr de axiome, care însă nu pot dobândi din experienţă universalitatea şi necesitatea prin care ele ne persuadează. Propoziţii ca aceea că substanţa din natură se micşorează sau creşte sau că tot ceea ce se întâmplă în natură are o cauză sunt imposibil de întemeiat prin experienţă. Desigur, Kant acceptă bucuros că asemenea propoziţii ajung în conştiinţă prin experienţă, însă nu ar vedea aceasta ca o dovadă împotriva aprioricităţii lor, fiindcă aprioricitatea nu este o determinaţie psihologică, ci una epistemologică. Aceste propoziţii simt totodată sintetice. Fiindcă în conceptul de substanţă nu e inclus faptul că ele sunt cantitativ neschimbătoare, nici în conceptul devenirii că ele simt condiţionate cauzal. Dacă aceste sinteze nu pot fi întemeiate prin experienţă, în ce constă justificarea lor? Ele conţin cerinţa de a exprima legitatea universală a *naturii*. Dacă natura ar fi un

ansamblu real de lucruri, atunci spiritul nostru ar putea obţine de la legitatea ansamblului o cunoaştere pe două căi: fie prin aceea că dobândeşte sistemul prin percepţie, fie îl construieşte după propriile legi, însă în aşa fel încât realitatea e concepută în sine. Ultima cale presupune din nou armonia prestabilită pe care Kant a îndepărtat-o o dată pentru totdeauna din teoria cunoaşterii. A doua variantă se poate susţine dacă se acceptă, fapt negat de Kant, că noi avem în simpla percepţie un alt ansamblu decât cel spaţio-temporal care nu posedă însă universalitatea şi necesitatea pretinse unei cunoaşteri teoretice universale a naturii. Dar e posibil să concepem această întemeiere, atâta timp cât se porneşte de la un punct de vedere fenomenalist. Prin estetica transcendentală se poate dovedi că, atât în privinţa calităţii sensibile, cât şi în cea a formei spaţio-temporale, conţinutul percepţiei are un caracter subiectiv. Caz în care ceea ce numim natură este doar un ansamblu regulat de fenomene. Există un punct de vedere epistemologic care recunoaşte acest lucru şi afirmă totuşi că ansamblul gândit al fenomenelor, adică formele regulate pe care gândirea le concepe ca raporturi dintre fenomene, constituie o cunoaştere a realităţii. Exact aşa se comportă teoria lui Leibniz. Însă pentru Kant, teoria armoniei prestabilite e inacceptabilă. El îşi pune problema dacă aceste forme au un caracter fenomenal. Dacă ele reprezintă legile după care raţiunea trebuie să gândească în conformitate cu propria ei organizare ansamblul de fenomene, fie că în această configuraţie ansamblul este real sau nu, atunci fiecare formă e pentru noi o lege necesară şi universală a naturii. O natură aflată în exteriorul nostru ce i-ar prescrie spiritului omenesc cunoaşterea ne-ar pune în imposibilitatea de a cunoaşte prescripţiile astfel încât să putem determina măsura în care ele simt valabile în cazurile particulare. Dimpotrivă, aprioritatea trebuie astfel întemeiată, încât raţiunea noastră să fie cea care prescrie naturii legile. Paradoxul propoziţiei persistă atâta vreme

cât se are în vedere o activitate arbitrară a intelectului individual sau o „natura rerum „obiectiv reală. Mai mult.

Kant crede că putem vorbi de o cunoaştere necesară şi universală a naturii doar atunci când ceea ce numim natură nu este o lume de lucruri în sine, ci ansamblul fenomenelor conceput conform legilor universale ale spiritului. Cunoaşterea apriorică a naturii e posibilă din perspectivă fenomenalistă doar dacă tot ce credem că experimentăm din lumea reală este un produs nu doar al modului nostru de a percepe şi intui, ci şi al modului nostru de a gândi. Prin urmare, cunoaştere apriorică a naturii constă doar în faptul că aducem în conştiinţa legi după care organizarea inteligenţei noastre produce în noi reprezentări ale naturii fără aportul nostru conştient. Răspunsul la întrebarea privind justificarea unei ştiinţe pure a naturii trebuie să aibă în vedere dacă pot fi dovedite asemenea forme pure ale gândirii ca forţe constituante pentru experienţa noastră asupra naturii tot aşa cum intuiţiile pure erau pentru constituirea imaginilor sensibile.

În căutarea acestor forme, logica transcendentală se sprijină pe cea formală. Dacă există asemenea forme pure ale activităţii cognitive, atunci ele pot reprezenta doar acele tipuri de conexiuni prin care reprezentările apar în gândire. Atâta timp cât nu pretinde doar o valabilitate subiectivă, ci şi una obiectivă, adică necesară şi universală, reprezentarea are forma judecăţii. Gândirea obiectivă are forma faptului de a judeca. Pentru îndeplinirea sarcinii de a descoperi sistematic diversele moduri de conectare pe care gândirea le poate aplica, trebuie să se urmeze firul pe care îl oferă logica formală în teoria clasificării judecăţilor. Există atâtea „categorii” câte tipuri originare de conexiuni ale reprezentărilor şi atâtea tipuri originare de conexiuni câte forme de judecată există. Dacă în cazul fiecăreia dintre aceste forme suntem atenţi la relaţia unică pe care judecata o stabileşte între subiect şi predicat, atunci trebuie recunoscută în conceptul de relaţie una dintre

funcţiile de bază ale gândirii. În această concepţie a formelor judecăţii constă, principial vorbind, contribuţia hotărâtoare a lui Kant în domeniul logicii. Contribuţia amintită îl ridică deasupra tratării schematice pe care teoria judecăţii a descoperit-o în logica de până la el fiindcă îşi concentrase atenţia cu predilecţie asupra raporturilor de subsumare dintre subiect şi predicat. Kant a înţeles că judecata nu vrea să exprime nici egalitatea dintre subiect şi predicat, nici raportul dintre cele două concepte, ci întemeiază o relaţie conceptuală între subiect şi predicat ce poate fi înţeleasă abstract ca unul dintre conceptele pure ale intelectului. Judecata „Zahărul este dulce" nu vrea să aşeze pe acelaşi nivel cele două concepte, „zahăr" şi „dulce", nici să le subsumeze unul altuia, ci vrea să spună că lucrul zahăr are printre proprietăţile sale pe aceea de a fi dulce. Esenţa judecăţii constă, deci, în aceea că ambele reprezentări „zahăr" şi „dulce" trebuie puse în relaţia conceptuală dintre lucru şi proprietate, iar actul care realizează în judecată sinteza dintre subiect şi predicat se exprimă, dacă este adus separat în conştiinţă, ca raport dintre lucru şi proprietate, ca şi categorie a substanţialităţii sau a inerenţei. Acest exemplu ar trebui să fie suficient pentru a explica intenţia lui Kant în momentul tratării judecăţii. Logica transcendentală nu mai vrea să fie ca cea formală, o logică a raporturilor dintre concepte, ci vrea să cerceteze relaţiile *obiective* stabilite între concepte prin diverse forme ale activităţii de judecare. Cercetarea unilaterală a raporturilor dintre concepte i-a fost impusă vechii logici de faptul că principala ei sarcină a constituit-o o teorie a procesului ştiinţific de demonstrare, o teorie a raţionamentului. Abia pornind de la punctul de vedere epistemologic al lui Kant **s-**a putut demonstra că formelor judecăţii le corespund tot atâtea raporturi între concepte. Prin aceasta descoperire, Kant a rezolvat problema conceptelor „indisolubile" pe care a tratat-o fără succes de exemplu Lambert şi astfel a început o transformare a

logicii care continuă şi astăzi.

Însemnătatea noului său principiu nu e umbrită nici de eroarea vizibilă pe care Kant a făc**ut-**o în dezvoltarea noii sale idei.

Căci la imaginea clară pe care Kant a av**ut-**o despre diferenţa dintre logica formală şi cea epistemologică e deosebit de curios că a mai putut crede în posibilitatea utilizării sistemului de judecăţi stabilit prin logica formală ca fir conducător în cercetarea funcţiilor epistemologice. Datorită credinţei în infailibilitatea logicii formale a pus la baza categoriilor „tabela categoriilor”, cum obişnuia el să o numească, deşi era greu de trecut cu vederea diversitatea în care teoria judecăţii era expusă chiar şi printre filosofii de catedră. Acest tabel indică patru tipuri cărora trebuie să li se subsumeze orice judecată: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Fiecare dintre aceste tipuri are câte trei forme dintre care una trebuie să se găsească în orice judecată. După cantitate, judecata este generală, particulară sau singulară, după calitate **–** afirmativă, negativă sau infinită, după relaţie **–** categorică, ipotetică sau disjunctivă, după modalitate **–** problematică, asertorică sau apodictică. Similar celor douăsprezece forme posibile ale judecăţii, Kant dezvoltă tabelul celor douăsprezece categorii. Categoriile cantităţii sunt: Unitate, Multiplicitate, Totalitate, cele ale calităţii: Realitate, Negaţie, Limitare, cele ale relaţiei: Inerenţă şi Subzistenţă (*substantia et accidens*), Cauzalitate şi Dependenţă (cauză şi efect), Comunitate (trecerea efectului de la agent la subiectul pasiv al acţiunii). Categoriile modalităţii sunt: Posibilitate şi Imposibilitate, Fiinţă şi Nefiinţă, Necesitate şi Accident. E clar că unitatea dintre formele judecăţii (al căror sistem e recunoscut ca fiind corect) şi conceptele pure ale intelectului ce conţin funcţiile active de realizare a conexiunilor este arbitrară, întâmplătoare şi liberă de orice determinare. E evident că dintre toate părţile filosofiei kantiene cea mai slabă este această expunere a uneia dintre cele mai importante şi fructuoase idei ale

sale. Din păcate, efectul nu se limitează asupra acestei părţi, ci, în mod uimitor, Kant se bucură atât de schema categoriilor, încât în perioada următoare ea va constitui baza în tratarea exhaustivă a oricărei probleme. Pedanteria sa crescândă nu **s-**a manifestat mai puţin în faptul că **–** pentru el **–** orice obiect trebuie tratat separat, după cantitate, calitate, relaţie şi modalitate, chiar şi cercetările ulterioare fiind forţate să intre în această schemă „ca **într-**un pat al lui Procust”.

A fost vorba, deci, de conceptele pure ale intelectului a căror tratare în paralel cu formele pure ale intuiţiei constituie caracterul propriu epistemologiei critice kantiene fiindcă le afirmă aprioritatea prin**tr-**un raţionament analog, cu aceleaşi consecinţe fenomenalistice. Nici aici, lucrurile nu trebuie luate în sensul psihologic, că unele concepte, de exemplu cele de substanţialitate şi cauzalitate, simt prezente de la început în conştiinţa omului, abia apoi putând fi utilizate în ordonarea materialului sensibil al reprezentărilor. Mai mult, pentru Kant şi conştiinţa acestor forme pure ale gândirii este, asemănător formelor spaţiului şi timpului, o reflexie a formelor sintezei, pe care gândirea le aplică nearbitrar în experienţă. Dovada e oferită de Kant în acea secţiune a *Criticii raţiunii pure* care e cea mai profundă dintre toate, dar, tocmai de aceea, şi cea mai întunecată şi dificilă. Dacă se doreşte clarificarea acestui demers critic fără a face apel la terminologia pe alocuri artificială şi confuză pe care Kant a construit**-**o pentru acest scop, trebuie luată ca punct de plecare întrebarea atât de importantă pentru evoluţia lui Kant, şi anume aceea privind *temeiul obiectualităţii* percepţiilor noastre sensibile. Dacă prin percepţie se înţelege compunerea de „receptări” (*Empfindungen*) ordonate după schema spaţiului şi timpului, compunere care ia naştere în conştiinţa individuală, iar prin experienţă **–** conştiinţa individului de a fi realizat **–** în momentul percepţiei sensibile **–** o structură de reprezentare necesară şi

universală, atunci *întrebarea deducţiei transcendentale a conceptelor pure ale intelectului* sună astfel: „Cum devine percepţia experienţă?” Sau, exprimat în spiritul metodei critice: „Pe ce bază poate percepţia să se transforme în experienţă?” Experienţa presupune raportul dintre o reprezentare subiectivă şi un obiect. Prin urmare, întrebarea poate fi formulată astfel: „În ce constă şi pe ce se bazează relaţia percepţiilor noastre cu obiectele?” Pentru a nu rata din capul locului răspunsul la întrebare, trebuie înţeles că obiectivitatea în sensul criticismului nu este identică cu realitatea în accepţiunea cotidiană, ci doar cu necesitatea şi universalitatea. Întrebarea de mai sus ia acum forma: cum putem fi convinşi că sintezele spaţio-temporale realizate în cadrul percepţiei unui subiect individual au valabilitate necesară şi universală? Pentru a răspunde la întrebare, Kant depune un efort uriaş, acesta fiind punctul în care se desprinde de prejudecata realismului naiv. Nervul întregii deducţii a conceptelor pure ale intelectului trebuie căutat în dovada lui Kant că necesitatea şi universalitatea, coexistente în percepţia schemei spaţiale şi temporale a receptărilor, nu este determinată printr-o simplă activitate de intuire, d prin relaţiile conceptuale sau, cum se exprimă Kant, prin regulile intelectului.

În mod obişnuit, lui Kant i se reproşează predilecţia pentru aprioritatea spaţiului şi timpului şi pentru categorii, în detrimentul valorii experienţelor individuale pentru cunoaştere. Jacobi şi Herbart i-au făcut aceleaşi reproşuri în privinţa criticii raţiunii pure. Deducţia transcendentală susţine însă tocmai opusul. Ea încearcă să arate că ordonarea spaţio-temporală a receptărilor are o valoare obiectivă, adică necesară şi universală abia atunci când aceste receptări simt determinate, în ceea ce priveşte aplicarea lor, printr-o funcţiune conceptuală. Două receptări A şi B care se succed într-o conştiinţă, pot fi puse în relaţie spaţial şi temporal conform legilor asocierii şi reproducerii empirice sau în modul dorit de fiecare

individ. Dacă e să apară **într-**o legătură necesară şi universală, astfel încât B să urmeze întotdeauna lui A, acest lucru e posibil doar dacă A este cauza lui B. în mod asemănător, crede Kant, trebuie modificate individual în „facultatea de imaginare” toate raporturile spaţiale şi temporale, necesitatea şi universalitatea apărând abia din legarea receptărilor conform relaţiilor conceptuale.

Trebuie spus că necesitatea şi universalitatea se află în ceea ce numim experienţă. Astfel avem conştiinţa sigură că ordonarea spaţio**-**temporală în care aşezăm receptările cu ocazia percepţiei este necesară şi universală. Şi totuşi, simplele receptări nu oferă temeiul pentru o astfel de ordonare. Dacă ne plimbăm privirea asupra părţilor componente ale unui obiect mare şi conştientizăm succesiv aceste părţi, vom fi convinşi că aceste receptări succesive trebuie gândite ca fiind concomitente în spaţiu, în timp ce în alte cazuri nu suntem mai puţin convinşi că succesiunii receptărilor noastre (de exemplu, mişcarea unui obiect) îi corespunde o succesiune obiectivă în timp. Nu putem crede altceva dacă, referitor la mişcările subiective de reprezentare, vorbim de „obiecte” ce ar constitui firul conducător pentru corectitudinea celor dintâi. Obiectivitatea este o regulă a ordonării spaţio**-**temporale a recepţiilor, o regulă care, conform celor spuse mai sus, conţine utilizarea uneia dintre funcţiile intelectului pur. Se oferă astfel valabilitate universală conexiunii subiective de reprezentare. Din perspectiva analizei epistemologice, experienţa este doar activitate de percepţie necesară şi universală, iar obiectul percepţiei este numai această determinare a sintezei spaţio**-**temporale după un concept al intelectului. Obiectele nu sunt, deci, lucruri care există în sine, ci, vizavi de asocierile individuale, conexiuni universale şi necesare ale receptărilor.

Aceste sinteze obiective apar la fel în conştiinţa individuală. Ele se disting prin faptul că posedă un sentiment de necesitate şi universalitate ce nu poate fi explicat prin activitatea empirică asociativă a spiritului

individual. De aceea, temeiul obiectivităţii trebuie căutat în aceea că în temeiul profund al conştiinţei individuale acţionează o organizare generală care apare în faţa conştiinţei nu atât în funcţiunea ei înseşi, cât prin produsele ei. Conştiinţa individuală găseşte reprezentarea obiectelor ca ceva finit şi dat, şi le consideră străine şi exterioare, ele fiind de fapt lucrarea cea mai profundă a propriei vieţi. Obiectivitatea gândirii noastre se bazează pe o *funcţie supraindividuală* ce constituie totodată substratul oricărei activităţi individuale de reprezentare, adică se bazează pe *„conştiinţa în genere”*. Din încercarea lui Kant de a defini în *Prolegomene* funcţia mai sus desemnată reiese că specificitatea ei ţine de unitatea gândirii. Dacă pluralitatea ţine de receptări, atunci unitatea trebuie să aparţină unei funcţii a formelor pure ale inteligenţei. Spaţiul şi timpul, pe de o parte, categoriile, pe de altă parte, constituie, deci, formele necesare şi universale pentru pluralitatea receptărilor, adică legătura lor reprezintă principiul constitutiv al obiectivităţii. Întreaga „sinteză transcendentală a multiplicităţii” poate fi gândită doar dacă temeiul ei îl constituie o unitate absolută în care diversul e recunoscut ca divers şi e totodată pus în relaţie. Unitatea absolută nu poate consta, fireşte, nici **într-**un anumit conţinut cognitiv, nici **într-**una din formele particulare de gândire, ci doar în forma cea mai generală care, în calitate de act mereu identic cu sine, acel „eu gândesc”, nu doar însoţeşte, ci şi face posibile toate reprezentările în genere. Temeiul organizării supraindividuale îl constituie aşadar *„pura conştiinţă de sine”* pe care Kant a numit-o „apercepţie transcendentală”.

În „conştiinţa în genere” se află temeiul universalităţii şi necesităţii experienţei. Categoriile nu sunt altceva decât forme particulare ale sintezei care utilizează apercepţia transcendentală pentru a conferi pluralităţii receptărilor unitatea conceptuală, singura prin care poate fi întemeiată şi necesitatea şi universalitatea ordonării spaţio-temporale. Lumea obiectelor este, deci, un produs

al organizării supraindividuale ce activează în eul nostru individual ca experienţă. Dacă individul formează, arbitrar sau conform legilor asocierii, noi alcătuiri din materia percepţiilor sale, atunci această activitate se desemnează ca facultate imaginativă ce ţine de funcţia reproductivă a individului. Apercepţia transcendentală primeşte numele de *facultate de imaginare productivă* fiindcă produce obiectele originaliter din receptări cu ajutorul schemei spaţiului şi timpului prin funcţia de unificare a categoriilor.

Acesta e „punctul de vedere copernican" pe care Kant credea că l-a dobândit în încercarea de a conceptualiza relaţia dintre reprezentările noastre şi lumea obiectelor. Singurul fel în care pot exista concepte a priori ale obiectelor, este ca obiectele cunoaşterii noastre să nu fie lucruri în sine, ci fenomene. Dacă activitatea noastră de cunoaştere ar avea de-a face cu lucrurile în sine, conceptele noastre n-ar putea fi niciodată generale şi universale. În privinţa lucrurilor dobândite prin experienţă în sensul obişnuit al cuvântului, conceptele ar fi a posteriori, în privinţa conceptelor aflate în noi ca idei înnăscute, ele nu ar putea dobândi niciodată valabilitate universală. Empirismul şi raţionalismul sunt la fel de incapabile să explice cunoaşterea apriorică a obiectelor. Doar filosofia transcendentală face aceasta, arătând că, pentru orice experienţă, categoriile au o valabilitate necesară şi universală, fiindcă experienţa se naşte abia din categorii. Ceea ce se naşte astfel nu sunt obiecte în sine, ci obiecte care provin din „conştiinţa în genere" ca sinteze ale reprezentării, adică în calitate de fenomene. Dacă cunoaşterea omenească are de-a face doar cu fenomene, atunci înseamnă că posedă concepte a priori. Căci lucrurile simt prezente în noi doar ca fenomene, iar felul în care diversitatea receptărilor apare unificată în conştiinţa noastră precedă fenomenele ca formă intelectuală a lor. O natură ca sistem al lucrurilor în sine nu ar putea fi niciodată cuprinsă **într-**o cunoaştere necesară şi universală. Dar o natură care este un produs al organizării

noastre, adică o lume fenomenală, poate fi concepută prin legile ei generale a priori fiindcă aceste legi nu simt nimic altceva decât forme pure ale organizării noastre.

Teoria lui Kant ţine de raţionalism în măsura în care afirmă şi întemeiază o cunoaştere a priori prin formele spiritului omenesc; teoria ţine de empirism în măsura în care limitează cunoaşterea la experienţă şi la fenomenele date în ea; ţine de idealism fiindcă arată că doar lumea noastră de reprezentare e cea pe care o putem cunoaşte; este realism fiindcă afirmă că lumea noastră de reprezentare este un fenomen, adică un produs al spiritului nostru pornind de la lumea existentă în realitate, dar nu o copie a acesteia. Teoria lui Kant cuprinde toate aceste caracteristici sub denumirea *de fenomenalism transcendental*, arătând că lumea obiectelor este pentru spiritul individual produsul unei organizări supraindividuale, ce nu îi este străină, ci, dimpotrivă, constituie temeiul propriei sale vieţi – De aceea şi pentru Kant e valabilă concepţia populară că adevărul gândirii constă în corespondenţa cu obiectele. Dar obiecte nu pot fi lucruri în sensul realismului naiv, d reprezentări de un fel aparte. Pentru spiritul subiectiv, adevărul este corespondenţa dintre reprezentările individuale şi cele supraindividuale.

Nu e de mirare că, la apariţia sa, acest rezultat al criticismului a fost confundat cu teoria lui Berkeley. La fel de justificat e însă şi protestul lui Kant împotriva confuziei. Fiindcă, în timp ce Berkeley suprimă orice realitate a lumii fizice, Kant menţine această realitate în mod absolut şi afirmă, pe de o parte că tot ce ştim despre corpuri prin percepţie şi gândire îşi are temeiul în organizarea spiritului nostru şi este doar modul de fenomenalizare al acestei organizări. Iar, în timp ce Berkeley acceptă o substanţialitate metafizică a spiritelor individuale şi, prin urmare, o mediere a procesului divin de reprezentare în spiritele individuale, Kant renunţă complet datorită dezvoltării pe care o adusese fenomenalismului la simţul

intern al acestui spiritualism metafizic şi consideră conştiinţa de sine empirică nu ca existenţă reală, ci ca un fenomen metafizic. El a oferit în a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure* o „contrazicere a idealismului” arătând că, în loc să stea la baza unei reprezentări a lumii exterioare, cum credeau Descartes şi Berkeley, conştiinţa de sine individuală se naşte abia pe baza urnei reprezentări desfăşurate a obiectelor externe, că, prin urmare, atât din**tr-**o perspectivă psihologică, cât şi din**tr-**una epistemologică, funcţia simţului extern o precede pe aceea a simţului intern.

Astfel, estetica transcendentală se vădeşte a fi doar un preludiu la analitică. În estetică e vorba de legile spaţiului şi timpului deductibile matematic, în măsura în care ele sunt apodictice şi au valabilitate pentru întreaga lume sensibilă. Dimpotrivă, în analitică se arată că întreaga lume a experienţei apare abia prin acţiunea comună a sensibilităţii şi intelectului, iar fiecare aplicare particulară a sintezelor spaţiale şi temporale are o valoare obiectivă doar fiindcă au fost date prin**tr-**o funcţie a intelectului pur, prin**tr-**o categorie. Cele două surse de cunoaştere, sensibilitatea şi intelectul, pe care Kant le**-**a separat atât de net, îşi dobândesc co**-**apartenenţa şi originea comună din rădăcina necunoscută nouă prin aceea că sunt conectate la acelaşi material al receptărilor, iar relaţiile sintezelor sensibile se arată a fi condiţionate prin acelea ale sintezelor conceptuale. Urmărind unificarea funcţiilor eterogene, Kant stabileşte ca termen mediu între cele două o analogie între raporturile temporale şi anumite relaţii cauzale pe care o numeşte *schematismul conceptelor pure ale intelectului*. Permanenta simultaneitate, de exemplu a receptărilor, se află **într-**o relaţie originară evidentă cu acea categorie a inerenţei; în acelaşi tip de relaţie stă faţă de categoria cauzalităţii succesiunea permanentă. În timp ce Hume, primul care a descoperit aceste relaţii chiar pe exemplele mai sus amintite, le**-**a conceput ca produse ale

meca’nismului individual de asociere, Kant, dimpotrivă, vede în coincidenţa dintre conexiunile sensibile şi cele conceptuale funcţiunea proprie facultăţii transcendentale de imaginare. Iar fiindcă schema temporală şi formele gândirii se întâlnesc în activitatea simţului intern, Kant a crezut că poate concepe în acest mod posibilitatea ca o facultate de judecare transcendentală să subsumeze imaginile spaţio-temporale conceptelor pure ale intelectului, şi, astfel, regulile conceptuale ale categoriilor îşi găsesc aplicarea în lumea percepţiilor sensibile. Teoria lui Kant despre timp se dovedeşte a fi un termen mediu indispensabil al întregii construcţii psihologico-epistemologice. Timpul ca formă pură a simţului intern este, pe de o parte, condiţie transcendentală pentru toate fenomenele simţului extern, iar, pe de altă parte, o schemă generală pentru aplicarea categoriilor. Astfel, timpul e baza asemănării dintre funcţia sensibilităţii şi cea a intelectului şi face posibil de conceput ca din subsumarea fenomenelor sub categorii să reiasă propoziţii generale care sunt valabile pentru întreg domeniul fenomenelor ca legi a priori.

În consecinţă, Kant a dezvoltat *principiile intelectului pur*. Ele conţin ceea ce Kant a numit ştiinţa pură a naturii, adică axiome care, fără a putea fi întemeiate prin experienţă, stau la baza oricărei experienţe şi care, pe lângă faptul că includ toate aplicările individuale asupra obiectelor empirice, sunt şi singurele care le întemeiază cu adevărat. Fiecare principiu nu conţine nimic altceva decât judecata că acea categorie sau clasă de categorii se aplică oricărui fenomen. Astfel apare din punctul de vedere al cantităţii, *axioma* generală *a intuiţiei* după care toate fenomenele sunt, conform intuiţiei, mărimi extensive. Sub aspectul calităţii reiese principiul *anticipaţiei percepţiei*, care susţine că, în toate fenomenele, faptul obiectiv care constituie obiectul receptării este o mărime intensivă, adică are un grad. Perspectiva modalităţii întemeiază determinaţiile conceptuale ca *postulate ale gândirii*

empirice: posibil este ceea ce conform intuiţiei şi conceptului concordă cu condiţiile formale ale experienţei; real – ce ţine de condiţiile materiale ale experienţei, adică ale receptării; în sfârşit, necesar e acela a cărui apartenenţă la realitate este determinată conform condiţiilor generale de experienţă. Fără îndoială, cele mai importante dintre aceste principii ale intelectului sunt *analogiile experienţei* care provin din subordonarea oricărui fenomen categoriilor relaţiei. Aplicarea categoriei substanţialităţii asupra fenomenelor oferă ca primă analogie principiul persistenţei substanţei conform căruia substanţa persistă în orice schimbare a fenomenelor, cuantumul ei în natură nemodificân**du-**se. Din subsumarea tuturor fenomenelor categoriei cauzalităţii rezultă o a doua analogie – „principiul succesiunii conform legii cauzalităţii” – care afirmă că toate modificările se petrec conform legilor conexiunii cauză-efect. Categoria comunităţii întemeiază o a treia analogie prin aplicarea ei asupra fenomenelor, şi anume „principiul simultaneităţii după legea acţiunii reciproce”, potrivit căreia toate substanţele, în măsura în care pot fi percepute simultan în spaţiu se află **într-**un raport de condiţionare reciprocă. Analogiile experienţei nu conţin nimic altceva decât *caracteristicile unei metafizici a naturii ca lume a experienţei*. Ele ne arată că, după legile organizării noastre spirituale, orice experienţă trebuie reprezentată ca un sistem de substanţe spaţiale aflate în raport de cauzalitate reciprocă. Abia prin ele se dezvoltă reprezentarea particulară că natura ca sistem de ordine şi legitate pe care credem că o percepem, este construită într-adevăr pe schema funcţiei regulate a utilizării intelectului nostru. Astfel, Kant a arătat că, datorită organizării noastre, trebuie să gândim şi să intuim lumea aşa cum este ea, în întregul ei ansamblu, neţinând cont dacă – fapt pe care nu-l putem hotărî şi care nu ne priveşte – este în afara spiritului nostru sau nu.

Aceste principii ale intelectului pur conţin, deci,

metafizica sau cunoaşterea intelectuală apriorică a lumii fenomenale. Datorită aplicării lor în ştiinţele experimentale, principiile intelectului pur au nevoie de o completare. Dacă experienţa e produsă doar prin acţiunea comună a sensibilităţii şi intelectului, atunci obiectul ei, adică natura a priori stă sub legile, adică sub formele pure ale sensibilităţii şi intelectului. Aplicarea legilor e condiţionată de schematizarea temporală, iar în principiile intelectului pur preexistă astfel o conexiune a celor două principii. Doar fiindcă toate fenomenele au un caracter sensibil, trebuie să posede ca etalon capacitatea individuală de legiferare a spaţiului şi timpului, adică cea matematică. Fiindcă tabelul categoriilor constituie un sistem complet, odată cu principiile intelectului pur se epuizează cadrul a ceea ce se ştie şi ce poate fi ştiut prin simplele concepte a priori ale experienţei. Abia cunoaşterea matematică adaugă metafizicii apriorice a fenomenelor elementul intuitiv. Fără acest element nu poate fi concepută o legătură între cele mai înalte principii şi experienţa particulară. Prin urmare nu se poate realiza nici subsumarea experienţei principiilor. Construcţia psihologică pe care Kant a aşezat-o la baza epistemologiei sale face formele sensibilităţii să apară ca intermediar necesar între materialul receptat şi formele piure ale gândirii. De aceea, pentru Kant matematica este unicul mediu prin care experienţa noastră asupra naturii poate fi raportată la principiile pure. Kant arată că în fiecare teorie a naturii se găseşte atâta ştiinţă, adică ştiinţă în sens propriu sau ştiinţă apriorică, câtă matematică înglobează. Se vede astfel cum, prin cercetările critice, Kant şi-a creat posibilitatea de a realiza principiile matematice ale filosofiei naturii exact în sensul lui Newton – cu singura diferenţă că pentru Newton natura este o realitate absolută, iar pentru Kant – im fenomen ce-şi are temeiul în spiritul omenesc. La Newton spaţiul şi timpul constituie posibilitatea lumii reale, în timp ce la Kant ele sunt posibilitatea lumii fenomenale. Metafizica fenomenelor *sau*

filosofia naturii ajunge în concepţia lui Kant atât de departe încât există o tratare matematică a fenomenelor. Acolo unde tratarea se termină, nu mai există o cunoaştere a priori, ci doar o înşiruire de fapte. Aceasta e valabil doar în legătură cu fenomenele simţului intern. Pentru faptele fizice nu există o determinare cuantificabilă a fenomenelor particulare şi, prin urmare, nicio determinare ce ar putea fi formulată matematic a raporturilor şi legilor. De aceea nu există o *metafizică a vieţii sufleteşti*, înţelegând prin metafizică o critică a raţiunii. Din perspectiva lui Kant, o psihologie raţională în sens vechi, o teorie a sufletului ca lucru în sine nu e posibilă. Psihologiei îi rămâne doar caracterul unei ştiinţe descriptive şi îi lipseşte acela de ştiinţă teoretică. Perspectiva lui Kant asupra ştiinţelor experienţei e stăpânită în ştiinţa sa apriorică de principiul galileo-newtonian, conform căruia exactitatea şi adevărata ştiinţificitate sunt de găsit doar acolo unde există o subsumare corectă a experienţei sub legea stabilită a priori. În sens strict, o astfel de ştiinţă se realizează doar acolo unde elementul aprioric constă în deducţii matematice, iar cel empiric în mărimi măsurabile, astfel încât concordanţa dintre cele două să fie clară şi să poată fi intuită nemijlocit. Acest ideal al ştiinţelor naturii nu e îndeplinit de psihologie. De aceea Kant arată că ea nu va dobândi niciodată caracterul exactităţii.

E motivul pentru care *Bazele metafizice ale ştiinţei naturii* se raportează la natură, la fenomenele din spaţiu, la lumea corpurilor. Sarcina lor e să cerceteze ce consecinţe decurg pentru teoria experimentală a lumii corpurilor din principiile intelectului pur. E vorba de acea latură a lumii fizice care poate fi experimentată până la subsumarea, **într-**un anumit grad, legităţii apriorice. Toate legile particulare ale naturii stabilite de fizică se raportează la modificările sistematice ale lumii corporale. Fiecare lege este o lege a ceea ce se întâmplă. Însă fiindcă corpurile nu sunt nimic altceva decât fenomene în spaţiu, tot ceea ce se întâmplă în natura exterioară este

modificare spaţială, adică *mişcare*. Astfel, mişcarea se dovedeşte a fi conceptul-cheie al teoriei ştiinţifice asupra naturii. Din măsurarea şi determinarea ei matematică nu poate lipsi nici caracteristica spaţială, şi nici cea temporală. De aceea, filosofia kantiană a naturii ia forma unei *teorii conceptuale şi matematice a priori a mişcării*. În dezvoltarea teoriei, Kant se foloseşte de schema tablei categoriilor, după a cărei împărţire îşi structurează filosofia naturii în phoronomie, dinamică, mecanică şi fenomenologie. Kant determină conceptul de mişcare în acord cu scrierea sa din anul 1758, în sens relativ, ca modificare a distanţei dintre două puncte. De aici derivă primele principii ale compunerii mişcărilor sau principiile disciplinei numite azi cinematică, dar în mod deosebit consecinţa că atâta vreme cât ceva se mişcă în univers nimic nu se poate afla în repaus absolut. Ceea ce se mişcă numim materie. Existenţa ei spaţială nu trebuie văzută ca o existenţă substanţială, ci ca un produs al forţelor originare care, în diferite proporţii, menţin echilibrul. Această *explicaţie dinamică a naturii* se opune în egală măsură atomismului şi filosofiei corpusculare. Divizibilitatea infinită a spaţiului ce domină toată fiinţa corpurilor face inacceptabilă presupoziţia existenţei atomilor. Diferitele stări de agregare pentru a căror explicare se foloseşte teoria corpusculilor trebuie înţelese din diversele raporturi cantitative ale forţelor antagonice prin a căror acţiune comună se constituie materia: atracţia şi repulsia. Concepţia lui Kant asupra naturii este în această privinţă dinamică fiindcă indică drept temei al fenomenului substanţial un raport dintre forţe. Din punctul de vedere al teoriei cauzelor modificării, teoria are un caracter mecanic. În natură ca lume spaţială de fenomenalizare poate fi observată drept cauză a unei mişcări spaţiale doar o altă mişcare spaţială. Fiecare dependenţă de modificarea corporală a proceselor nespaţiale ar contrazice ansamblul sistematic al naturii, adică funcţia intelectului nostru pur. De aceea, în ştiinţele

exacte ale naturii, toate încercările de explicare teleologică sunt absurde. Doar legile mecanice ale persistenţei substanţei, forţei şi egalităţii acţiunii şi reacţiunii domină evenimentele din lumea corporală. Sub acest aspect, toate reprezentările îşi au temeiul în capacitatea noastră de a gândi mişcările ca fiind posibile, de a le constată că reale şi de a le concepe ca necesare. Dacă vrem să fim capabili de acest lucru prin experienţa noastră şi prin legitatea matematic-fizicalistă, atunci suntem obligaţi tocmai de conceptul nostru de mişcare să facem o presupoziţie pe care nici nu o putem constata în experienţă, nici nu suntem în stare să o dovedim prin intuiţii sau concepte: e vorba de presupoziţia spaţiului vid. Experienţa nu ne arată decât spaţiu plin. Căci putem percepe doar ceea ce acţionează asupra simţurilor, iar asupra simţurilor acţionează numai forţele ce umplu spaţiul. Pentru a ne reprezenta, vizavi de conceptul mecanic al impermeabilităţii, posibilitatea mişcării în genere, avem nevoie de acceptarea spaţiului vid. Legile lui Newton arată că mărimea spaţiului vid constituie coeficientul determinant pentru intensitatea efectului forţei. În aceasta constă vechea enigmă a acţiunii la distanţă, căreia Leibniz şi Newton i-au dat soluţii atât de diferite. Încă o dată, perspectiva kantiană asupra naturii e similară punctului de vedere susţinut de Newton. Însă Kant mai adaugă că spaţiul vid poate fi doar o presupoziţie necesară pentru toate explicaţiile particulare din ştiinţele naturii, însă niciodată nu poate reprezenta un obiect de cunoaştere. Spaţiul vid este lucrul în sine al filosofiei naturii, respectiv conceptul ei limită. El conţine conştiinţa faptului că pentru concepţia noastră asupra naturii trebuie presupus încă ceva, pe care nu-l putem cunoaşte şi care nu se lasă circumscris de intuiţii sau concepte.

Astfel, filosofia kantiană a naturii se încheie cu revenirea la baza ei fenomenalistă, iar prin înţelegerea că în formele piue ale cunoaşterii sensibile şi conceptuale, atâta vreme cât sunt aplicate unui obiect empiric, ca, de

exemplu, acela de mişcare, e nevoie să se facă apel la o realitate necunoscută* fără de care întregul conţinut, preexistent în acele forme, nu poate fi conceput. Abia în acest punct devine clară poziţia lui Kant în istoria fenomenalismului, însă tot aici apar şi dificultăţile extraordinare. Analitica transcendentală a dus la rezultatul că nu doar calităţile sensibile şi formele spaţiale, cum se afirmase anterior, nu doar formele temporale, cum dovedise estetica transcendentală, ci şi relaţiile conceptuale, în care, datorită intelectului se află întregul material, sunt funcţiuni ale spiritului omenesc. În mintea noastră, imaginea lumii cu întregul său conţinut şi toate formele sale e doar un produs al organizării noastre, un produs care provine din această organizare cu universalitate şi necesitate inerente. Pe baza acestui produs nu poate fi trasă nicio concluzie referitor la existenta unei lumi oarecum diferite de /

organizarea lumii noastre. E o descoperire a lui Kant ce va rămâne chiar dacă formele particulare şi întemeierea lor se vor modifica, e o descoperire asemănătoare cu oul lui Columb. E o banalitate că întreaga cunoaştere a lumii poate conţine această lume nu realiter, ci doar în reprezentare. Şi tocmai de aceea posibil să o condiţioneze prin organizarea activităţii de reprezentare. Însă uimitor e că în întreaga istorie a ştiinţei omeneşti abia efortul uriaş al gândirii lui Kant a reuşit să facă acest lucru conştient.

În formulările şi determinările conceptuale făcute de Kant, teoria *fenomenalismului absolut* al ştiinţei umane se întemeiază pe teoria experienţei. În deducţia conceptelor pure ale intelectului **s-**a dovedit că acestea sunt formele sintetice, în care apercepţia transcendentală configurează materialul receptărilor sensibile pentru a face din ele obiecte. O primă consecinţă: categoriile au sens doar dacă preexistă un material a cărui diversitate necesită unificarea. O formă sintetică lipsită de ceea ce trebuie conectat, este o pură abstracţiune. În al doilea rând, atât deducţia, cât şi schematismul conceptelor pure ale

intelectului au arătat că sinteza conceptuală a materialului reprezentării poate apărea abia prin mijlocirea sintezelor sensibile. Prin urmare categoriile apar doar ca forme de conexiune a lumii reprezentărilor ordonate sensibil. Fără intuiţii, aceste concepte sunt goale, după cum simplele intuiţii, lipsite de conexiunea conceptuală sunt „oarbe", adică fără valoare de cunoaştere. Aplicarea categoriilor e condiţionată, deci, de intuiţie. Însă, fiindcă noi, oamenii, posedăm doar o intuiţie sensibilă, categoriile au sens pentru noi doar în măsura în care sunt relaţionate lumii percepţiilor noastre sensibile. Conform perspectivei psihologic-epistemologice a lui Kant, fenomenalitatea formelor pure ale intelectului nu se bazează doar pe ele însele, ci şi pe faptul că aplicarea lor presupune permanent existenţa unui material intuitiv. În sine, categoriile ar putea fi aplicate pentru un alt conţinut de reprezentare, dacă acesta ar fi sensibil. Fiindcă noi, oamenii, nu avem o altă intuiţie în afara celei sensibile, aplicarea categoriilor asupra lumii sensibile – care, după estetica transcendentală, este doar o lume fenomenală – e pentru noi limitată. Deci modul nostru sensibil de intuire face să apară nejustificată folosirea categoriilor în afara experienţei. Dacă am avea o altă formă de intuire, s-ar putea ca printr-un schematism asemănător – cum a fost cazul schematismului temporal – să fie posibilă aplicarea categoriilor.

O astfel de intuiţie diferită de cea sensibilă ne A /

lipseşte. Însă nu avem niciun motiv să presupunem că e imposibilă, că nu pot exista alte fiinţe care să posede un alt fel de intuiţie. Pe de altă parte, în domeniul teoretic nu găsim vreun motiv să presupunem existenţa unui alt fel de intuiţie la alte fiinţe, iar conceptul unei intuiţii non-sensibile e de aceea pur problematic, adică din punct de vedere teoretic nu avem motive nici să acceptăm, nici să respingem existenţa sa.

Într-o strânsă legătură cu conceptul intuiţiei non-sensibile se află acela al *lucrului în sine*, iar prin aceasta

legătură filosofia teoretică a lui Kant ridică extraordinare dificultăţi. Dacă revenim la criteriul comun ce direcţionează întemeierea şi justificarea aprioriităţii atât a legilor matematice cât şi a principiilor piure ale intelectului, se observă că putem avea o cunoaştere generală şi universală despre ceea ce am produs din organizarea internă a spiritului nostru. Acesta nu e însă conţinutul particular al receptării, ci sunt formele generale ale experienţei: spaţiul, timpul şi categoriile. Cunoaştem a priori doar ceea ce creăm noi înşine prin organizarea spiritului nostru. Prin urmare, am putea cunoaşte a priori lucruri în sine doar atunci când le-am produce. O cunoaştere a lumii în sine e posibilă a priori doar pentru creatorul ei. Cerinţa cunoaşterii a priori a lucrurilor în sine ar fi identică cu aceea de a le crea. Ceea ce creăm e modul nostru de reprezentare a lucrurilor, adică fenomenalizarea lor şi doar în această privinţă avem noi o cunoaştere a priori. Astfel se condiţionează reciproc rezultatul pozitiv şi cel negativ al criticii raţiunii. Apriorismul e posibil doar ca fenomenalism.

Dar dacă nu putem avea o cunoaştere a lucrurilor în sine, cum putem să ni le reprezentăm şi, pe baza presupoziţiei lor, să desemnăm lumea noastră de reprezentare ca lume a fenomenelor? întrebarea, tratată de Kant în trecerea de la „Analitica transcendentală” spre dialectică, secţiunea „Despre temeiul clasificării tuturor obiectelor în phaenomena şi noumena” constituie originea tuturor contradicţiilor ce pot fi găsite în *Critica raţiunii pure* şi, mai departe, în întreg sistemul lui Kant fiindcă e tocmai întrebarea în al cărei răspuns se întrepătrund diversele idei pe care Kant le-a dezvoltat. Nu va omite niciuna din aceste idei, după cum nici nu va reuşi o anulare a contradicţiilor dintre ele. Dacă ne oprim asupra punctului de vedere epistemologic, dezvoltarea de mai sus se întemeiază pe aceea că nu se interzice, după cum nu există nici cel mai mic motiv să se accepte lucrurile în sine în afara activităţii de reprezentare. Deja conceptele pe

care le-am aplicat aici, adică acelea de lucru şi realitate sunt categorii, adică au valabilitate doar în cadrul medierii intuiţiei pentru lumea sensibilă şi, în sens strict, nu pot fi aplicate asupra celor aflate în afara reprezentării. Acestea din urmă rămân o necunoscută deplină pentru care nu simt valabile niciunul dintre conceptele şi intuiţiile noastre. Pe cât de puţin există o uşă prin care lumea externă, aşa cum este ea, poate „pătrunde" în reprezentări, tot atât de puţin există o uşă prin care activitatea de reprezentare îşi poate depăşi limitele pentru a concepe o lume externă. Conceptul de lucru în sine devine caduc. Pentru analiza pur teoretică nu există decât reprezentări al căror conţinut divers e configurat de diversele categorii în interiorul cărora ceea ce numim lucru înseamnă doar o conexiune necesară şi universală conform categoriei inerentei. Dacă aceasta e o tendinţă a gândirii kantiene, ea se exprimă prin faptul că autorul *Criticii raţiunii pure* consideră lipsită de temei separarea „obiectelor" în phaenomena şi noumena, separare făcută pe urmele lui Leibniz deja în *Dizertaţia inaugurală*. Ceea ce numim „obiect" e fenomen în sensul că reprezintă un produs al activităţii noastre de reprezentare, iar fiecare dintre aceste obiecte e obiect doar fiindcă e reprezentat simultan prin intuiţie şi intelect. Dacă felul cum gândim în teoria ştiinţifică ansamblul experienţei conform conceptelor îl desemnăm ca lume inteligibilă, iar experienţele imediate ale conştiinţei comune – ca lume sensibilă, atunci nu se poate obiecta nimic. Trebuie să fie clar că obiectul, privit din cele două perspective, e doar experienţă, ele constituind un mod de reprezentare necesar şi legic. Dimpotrivă, noumena, în sensul lucrului în sine ce poate fi cunoscut de intelectul pur fără ajutorul intuiţiei nu există pentru noi. Reprezentarea unui obiect în sine e o contradicţie internă. Obiecte există doar în activitatea de reprezentare, nu şi în afara ei. Acel X necunoscut este postulat astfel încât să se cerceteze funcţia generală a obiectualizării, fără de care nu e

posibilă conştiinţa, ca un lucru, ca ceva situat în afara reprezentării. Lucrul în sine e corelatul hipostaziat al funcţiei sintetice care constituie esenţa categoriilor. Vechea metafizică raţionalistă constă în aceea că legile intelectului nostru, a căror valabilitate e neîndoielnică pentru experienţă, dar care, totodată, simt limitate de ea, sunt văzute ca legi ale unei lumi aflate în afara intelectului nostru. Simpla acceptare a acestora din urmă este posibilă teoretic doar dacă funcţia sintetică generală de obiectivare se ipostaziază, faţă de reprezentări, **într-**o lume în sine.

A doua tendinţă a gândirii lui Kant se îndreaptă împotriva acestor idei. Acceptarea unei lumi suprasensibile şi dincolo de experienţă, presupoziţie nedemonstrabilă şi inutilizabilă teoretic, dar care nici nu poate fi contrazisă, a fost întemeiată de Kant prin conştiinţa morală. Filonul practic al convingerii sale nu apare explicit în *Critica raţiunii pure*, ci se face doar aluzie la el. Totuşi, convingerea apare în tratarea lucrului în sine. Pătruns de ea, Kant se îndepărtează de consecinţa pur teoretică, după care pentru ştiinţa noastră nu există decât reprezentările cu relaţiile lor conceptuale imanente, şi se identifică cu acel realism naiv căruia nimic nu-i este mai sigur decât acceptarea existenţei lucrului în sine în afara reprezentărilor. În anumite ocazii nu se fereşte de folosirea argumentului simţului comun, că o astfel de lume exterioară reprezentărilor trebuie acceptată în calitate de cauză a receptărilor, ca ceea ce ne „afectează” sensibilitatea sau ca ceea ce „corespunde fenomenului”. Aceasta deşi nu a putut nega că aplicarea categoriilor fiinţei, a substanţialităţii şi cauzalităţii asupra experienţei este interzisă.

Deci conceptul lucrului în sine trebuie formulat altfel, utilizâ**ndu-**se schema psihologică a teoriei sale. Limitarea aplicării categoriilor în experienţă îşi are temeiul în aceea că intuiţia, care trebuie permanent să**-**şi medieze aplicarea, este la oameni doar sensibil**-**receptivă. Creăm doar fenomene şi doar pe ele le putem cunoaşte. Lucrurile

în sine ar fi cunoscute unui spirit (divin) care prin reprezentările sale a produs nu doar fenomene, ci chiar lucrurile în sine. Pentru un astfel de spirit, aplicarea categoriilor ar trebui mediată de o intuiţie care să se comporte faţă de lucrurile în sine precum intuiţiile noastre faţă de fenomene, adică productiv. O astfel de intuiţie nu ar mai avea receptivitate sensibilă, ci acea spontaneitate care, conform teoriei lui Kant, revine doar gândirii. Ar fi un „intelect intuitiv" sau o *intuiţie intelectuală*. Dacă lucrurile în sine ar fi posibile, ar trebui gândite simultan ca obiecte ale activităţii de producere şi ale cunoaşterii unui intelect intuitiv, adică ale unei inteligenţe pentru care ambele surse ale cunoaşterii ce apar individuale în spiritul omenesc să fie identice de la bun început şi pe toată durata desfăşurării lor. Acceptarea unui astfel de spirit nu reprezintă o contradicţie. Deci, pentru raţiunea teoretică, existenţa lucrului în sine apare înainte de toate ca posibilă.

E o posibilitate din care nu rezultă încă realitatea lucrului în sine, iar în filosofia lui Kant i se interzice chiar şi raţiunii practice să o actualizeze: raţiunea teoretică trebuie să se mulţumească să arate că acceptarea lucrului în sine nu implică o contradicţie. Dar se face încă o referire. E adevărat că pentru cunoaşterea piu: teoretică raportarea la conceptul problematic al lucrului în sine şi al intuiţiei intelectuale trebuie să fie neutră: dacă cineva ar afirma că, fiindcă nu poate fi adusă pe calea teoretică nicio dovadă pentru realitatea acestor lucruri, ea ar trebui negată, ar însemna că modul nostru sensibil de intuire ar fi unic, iar lumea reprezentărilor noastre ar fi singura reală. Dacă nu vrem să facem afirmaţia teribilă că, nu doar cu referire la cunoaşterea noastră, ci în genere şi în sine nu există nimic altceva decât reprezentările noastre, atunci nu ne rămâne decât să acceptăm că există o astfel de intuiţie non-sensibilă, adică intelectuală, iar astfel şi obiectele ei noumena, lucruri în sine. Conceptele problematice de intuiţie intelectuală şi lucru în sine dovedesc, în calitate de concepte limită ale criticii, în

calitate de conştiinţă că lumea sensibilă, la care se limitează cunoaşterea noastră, nu e singura reală. Desigur, şi această conştiinţă poate fi dedusă teoretic din posibilitatea sa, însă nu poate fi demonstrată. Temeiul hotărâtor pentru afirmaţia de mai sus se află în conştiinţa morală că determinarea noastră ajunge dincolo de lumea sensibilă, **într-**un domeniu al „suprasensibilului".

Filosofia teoretică a lui Kant se încheie prin apelul la filosofia practică în calitate de completare necesară. Coerenţa celor două părţi ale sistemului kantian e coerenţa cea mai profundă care a putut exista vreodată. *Critica raţiunii practice* nu e o anexă, nu este, cum **s-**a spus, un reziduu al bătrânului Kant, realizat în spiritul *Criticii raţiunii pure*, ci conţine dezvoltarea acelei idei fără de care punctul culminant al epistemologiei kantiene, teoria lucrului în sine ar fi fost cea mai confuză şi mai nechibzuită fantezie ce a existat vreodată în istoria filosofiei.

De la această înălţime a gândului, Kant oferă celebra critică a metafizicii raţionaliste, înţeleasă ca analiză „distrugătoare" a filosofiei Leibniz **–** Wolff şi a filosofiei populare dominante în epocă. Critica începe în secţiunea despre „Amfibolia conceptelor reflexiei" prin încercarea de a arăta că toate determinaţiile ontologice fundamentale ale sistemului Leibniz **–** Wolff cuprind o explicitare pur intelectuală a categoriilor care, în realitate, sunt valabile doar pentru obiectele intuiţiei, deci că propoziţii ce se pot aplica doar conceptelor sunt relaţionate cu obiectele. Urmarea necesară a fost metafizica monadologică împreună cu toate tezele ei. Deci Leibniz **s-**a văzut nevoit să opună lumii sensibile lumea inteligibilă care, de fapt, nu avea nicio determinaţie propriu**-**zis inteligibilă, rămânând la nivelul determinaţiilor sensibile.

Critica lui Kant îşi dovedeşte forţa abia în *dialectica transcendentală* care demască una după alta toate ştiinţele metafizice individuale **–** psihologia raţională, cosmologia şi teologia ca fiind greşite. El porneşte de la întrebarea cum

e posibilă metafizica (în vechea terminologie) sau, altfel spus, *cunoaşterea raţională a suprasensibilului* ca încercare sau năzuinţă dacă **s-**a dovedit deja că, pentru existenţa ei nu avem niciun temei. Judecăţile sintetice a priori despre lucrurile în sine sunt posibile doar pentru intuiţia intelectuală, refuzată omului. Cum e posibil să fi crezut vreodată în capacitatea de a depăşi graniţele experienţei, capacitate care ne este totuşi imposibilă? După cum se vede, răspunsul la întrebare nu îl oferă doar respingerea critică, ci şi explicaţia psihologică a metafizicii de până la noi. Kant a schematizat acest enunţ conform teoriei raţionamentului, des întâlnită în logica formală, tot aşa cum teoria categoriilor fusese realizată după aceea a judecăţii **–** desigur, în acest caz mult mai artificială şi mai nepotrivită. Urmarea aplicării teoriei raţionamentului e faptul că suprasensibilul ce trebuie să constituie obiectul cunoaşterii metafizice nu poate fi niciodată cunoscut prin experienţă, ci doar dedus prin operaţii conceptuale. Decizii asupra existenţei unor obiecte ce nu au fost experimentate nemijlocit îşi află deplin justificarea în logica transcendentală a lui Kant atâta vreme cât se păstrează în Urnitele reprezentărilor sensibile. Definiţiile date de filosoful german conceptelor „real" şi „necesar" din postulatele gândirii empirice îi permit explicit să demonstreze ca fiind existent ceva ce nu a fost perceput nemijlocit. Demonstraţia trebuie să se înscrie în ansamblul imanent al fenomenelor. Kant nu a pretins niciodată ca pentru cunoaşterea ştiinţifică să fie considerat existent doar ceva ce a fost perceput direct, ci empirismul său raţional pretinde recunoaşterea celor deduse din experienţă. Doar că acest raţionament nu are voie să depăşească sfera experienţei, adică a lumii sensibile. Din cauză că, în acest caz, categoriile simt pentru noi forme de conectare a conţinutului intuitiv, nu există nicio activitate de cunoaştere care să poată lega un conţinut sensibil cu unul suprasensibil **într-**un mod necesar şi universal. Reprezentarea lumii suprasensibile există dacă nu ca

obiect al cunoaşterii, atunci ca o imagine reală în spiritul omenesc. Astfel se poate concepe cum e posibil că gândirea needucată şi necritică se crede îndreptăţită să aplice relaţiile categoriale asupra raportului dintre un conţinut sensibil şi unul suprasensibil. Aplicarea e lipsită de orice pericol atâta vreme cât rămânem conştienţi că trebuie să considerăm obiectele experienţei ca şi cum ar sta **într-**o anumită relaţie cu suprasensibilul. Atâta timp cât o astfel de cercetare rămâne orientată spre domeniul *cunoaşterii*, graniţele fixate prin analitica transcendentală sunt depăşite**. Într-**un asemenea caz, cunoaşterea ar exprima raportul dintre două obiecte, însă la obiecte se raportează conceptele intuiţiei şi nu cele suprasensibile. Transformarea unei astfel de perspective **într-**o tentativă de cunoaştere metafizică are la bază de fiecare dată iluzia după care conţinutul unei reprezentări suprasensibile, a cărei producere e posibilă prin gândire, poate forma un obiect al cunoaşterii. Această iluzie e denumită de Kant *aparenţă transcendentală*. În ea, Kant descoperă acel TtptriTOV v/su5 oq al oricărei metafizici raţionaliste, încercând să arate că aparenţa e întemeiată în însăşi activitatea umană de cunoaştere, îi oferă metafizicii raţionaliste bazate pe o astfel de cunoaştere o justificare psihologică prin**tr-**o cercetare ce a stabilit totodată nesusţinerea epistemologică a acestei metafizici.

Îndemnul de a gândi cât mai puţin posibil suprasensibilul ce nu poate fi cercetat, nici cunoscut, provine la Kant în primul rând din domeniul eticii. Despre etică nu vorbeşte încă în *Critica raţiunii pure*. De aceea, se întreabă dacă nu preexistă motive teoretice pentru a depăşi prin gândire cercul experienţei în care e prinsă cunoaşterea. Dacă ar fi ca ele să provină din**tr-**o sarcină oarecare a ştiinţei asupra experienţei, atunci **s-**ar completa şi perspectiva asupra lucrului în sine. Mai întâi în sensul că posibilitatea generală care i se alătură în calitate de concept**-**limită al cunoaşterii se configurează pentru diverse orientări **într-**un fel particular, iar, în al doilea

rând, în sensul că în interiorul funcţiunii teoretice apare cel puţin o tendinţă care opune în mod problematic cognoscibilul incognoscibilului.

În principal e vorba de a cerceta dacă impulsul de cunoaştere este satisfăcut cu adevărat doar prin experienţa în care poate fi satisfăcut. Dacă se dovedeşte că lucrurile nu stau şi nici nu pot sta astfel, atunci activitatea de cunoaştere trebuie să-şi fixeze ea însăşi limite în toate punctele unde acest fapt e evident. Dar atunci e clar şi că acolo unde lipseşte această prevedere critică, ea va face încercarea de a-şi îndeplini sarcina a cărei necesitate a putut să o demonstreze dincolo de experienţă, căzând astfel pradă „aparenţei transcendentale”. Dialectica transcendentală are, prin urmare, sarcina captivantă de a descoperi o *contradicţie internă în miezul activităţii umane de cunoaştere*. Ea trebuie să arate că din activitatea de cunoaştere iau naştere cu necesitate sarcini pe care ea nu le poate rezolva. Dialectica transcendentală trebuie să arate inconsistenţa oricărei încercări de a îndeplini această sarcină cu ajutorul activităţii de cunoaştere şi, totodată, trebuie să se mulţumească cu ideea că limitarea la experienţă ce constituie esenţa cunoaşterii o îndepărtează pentru totdeauna de atingerea scopurilor pe care le urmăreşte mereu şi mereu.

Dialectica transcendentală trebuie înainte de toate să determine în ce constă acel impuls de cunoaştere ce pretinde adevăratei cunoaşteri imposibilitatea depăşirii experienţei. Ea trebuie să definească nevoia din care provin toate încercările de a conecta lumea sensibilă şi cea suprasensibilă. De aceea, porneşte de la descrierea a ceea ce mai târziu **s-**a numit „nevoie metafizică”. Fără îndoială, ea vizează centrul psihologiei metafizicii când spune că această străduinţă tinde să relaţioneze întregul ansamblu al condiţionatului pe care ni-l oferă experienţa cu un „*necondiţionat*”. Toate scopurile particulare ale cunoaşterii simt în concordanţă cu faptul de a gândi obiectele individuale ale experienţei în acele relaţii prin care se

condiţionează reciproc. Procesul condiţionării, după a cărui categorie a şi început să fie gândit, merge la infinit. Dacă cunoaşterea vrea să înţeleagă în totalitate acest proces, trebuie considerată ea însăşi o funcţie infinită. Ea ar putea depăşi finitudinea din**tr-**o lovitură dacă ar fi posibil să conceapă un necondiţionat care constituie capătul acelui lanţ. Necondiţionatul de care vorbim nu este şi nici nu poate fi dat în experienţă fiindcă orice obiect al ei se afla sub determinările categoriale. Pentru a rezolva problema cunoaşterii, ar trebui să se recunoască un necondiţionat ce nu poate fi niciodată conţinut de experienţa la care se limitează cunoaşterea. Necondiţionatul este, deci, reprezentarea soluţiei problemei ce nu poate fi rezolvată cu adevărat prin cunoaştere. Necondiţionatul e idealul irealizabil al cunoaşterii. În ciuda incompletitudinii, întreaga activitate de cunoaştere e dominată şi determinată de acest ideal. Căci considerarea sistemelor particulare, înţelegerea în raporturile de condiţionare are valoare doar prin aceea că e cercetată **într-**un sistem tot mai înalt şi tot mai profund şi că, astfel, cunoaşterea tinde spre scopul sistemului ultim şi absolut ce nu poate fi atins niciodată. Acesta e faptul cutremurător, tragedia cercetării kantiene, şi anume aceea că valoarea activităţii umane de cunoaştere constă doar în urmărirea unui scop ce nu poate fi realizat conform conceptului sau că apare o contradicţie indisolubilă între sarcina cunoaşterii şi mijloacele pe care le posedă pentru îndeplinirea ei. Kant pretinde de la activitatea de cunoaştere aceeaşi resemnare clară şi conştientă precum Lessing. Pentru ambii bărbaţi, această pretenţie este o consecinţă a conştiinţei morale. Însă la Kant, ea reprezintă totodată o teorie ce dezvăluie profunzimea ascunsă a gândirii umane. Cel care nu posedă claritate şi resemnare, dar care a înţeles necesitatea îndeplinirii sarcinii că o cunoaştere a condiţionalului se poate realiza doar prin cunoaşterea necondiţionatului, acela va avea tendinţa de a păstra conceptul soluţionării sarcinii pentru soluţionarea

însăşi. Acela va încerca să conceapă necondiţionatul ce nu conţine altceva decât reprezentarea ideală a sfârşitului seriei de condiţionări ca un *obiect* al cunoaşterii posibile şi să-l aşeze faţă de condiţionat **într-**o relaţie de cunoaştere. Fiindcă necondiţionatul conform conceptului său stă în afara experienţei sensibile, apar reprezentări ale obiectelor necondiţionate, suprasensibile, ce trebuie să fie cunoscute în esenţa lor şi în relaţie cu lumea sensibilă.

Dacă sarcina intelectului o reprezintă sintezele conceptuale ale intuiţiei, Kant înţelege prin *raţiune* în sensul restrâns al cuvântului, conştiinţa subordonării oricărei activităţi de intelecţie sub principiul unei sarcini comune, iar principiul reprezentării necondiţionatului prin care ar trebui îndeplinită sarcina se numeşte Idee. Idee înseamnă pentru Kant reprezentarea necesară a unei sarcini a cunoaşterii omeneşti[6]. În acest sens sunt ideile a priori. Ele ţin de esenţa şi organizarea raţiunii speciei umane. Însă aceste sarcini nu pot fi îndeplinite, după cum nici nu pot fi părăsite. Ideile desemnează sarcina cunoaşterii, ele nefiind la rândul lor cunoaştere. Nu le corespunde niciun obiect. Ele sunt *nu date*, *ci doar indicate*. Aparenţa transcendentală constă în aceea că ideile simt păstrate pentru cunoaştere, iar reprezentările necesare **–** pentru reprezentările obiectelor. Dar ea este o lumină falsă atâta vreme cât vrea să depăşească limitele experienţei şi să treacă **într-**o lume suprasensibilă.

După sistemul lui Kant, ideile sunt în număr de trei. Reprezentarea unui substrat necondiţionat al tuturor fenomenelor simţului intern este ideea de *suflet*. Reprezentarea unui ansamblu necondiţionat al tuturor fenomenelor externe este ideea de *lume*. În sfârşit, reprezentarea fiinţei necondiţionate ce se află la baza tuturor fenomenelor e ideea de *Dumnezeu*. Câtă vreme

6 Astfel, Kant dă termenului "Idee" o altă semnificaţie, ce trebuie diferenţiată clar atât de sensul originar platonic, cât şi de folosirea cuvântului în filosofia scolastică şi modernă. însă, din cauză că pentru el ideea implică o depăşire a experienţei sensibile, se poate afirma că semnificaţia platonică şi cea kantiană a termenului se întrepătrund.

aceste idei simt considerate obiecte ale cunoaşterii, provin din ele cele trei ştiinţe metafizice speciale ce se vor ataşate ontologiei: psihologie raţională, cosmologie şi teologie. Însă lipsa de valoare a celor trei presupuse ştiinţe se arată înainte de toate în aceea că e imposibil să se deriveze din ideea de suflet vreun fapt al vieţii psihice, din ideea de lume vreun eveniment din lumea fizică, din ideea de dumnezeire un curs determinat al evenimentelor mundane. Nu există nicio legătură între metafizica raţională şi cunoaşterea empirică. Iar dacă aceste idei au fost constituite pentru a soluţiona sarcina cunoaşterii experienţei, în mod vizibil nu-şi îndeplinesc scopul, fiindcă fenomenele nu pot fi subsumate ideii raţiunii cum erau categoriile intelectului în procesul intuitiv concret. Temeiul lipsei de valoare a metafizicii raţionale pentru ştiinţa empirică e urmare a faptului că metafizica pretinde că posedă doar o cunoaştere aparentă şi imposibilă. În critica ei e vorba în principal de a arăta că eroarea principală a acestei discipline constă în a cerceta ideea necesară ca un obiect al cunoaşterii posibile.

Cel mai bine se vede acest lucru în cazul primei idei, căci critica psihologiei raţionale se dezvoltă în sistemul kantian din *paralogismele raţiunii pure*. Kant încearcă aici să arate că toate raţionamentele prin care filosofia de şcoală şi cea vulgară vor încerca să demonstreze substanţialitatea, simplilitatea, personalitatea şi prioritatea epistemologică a sufletului sunt greşite. Raţionamentele se bazează în întregime pe o *quaternio terminorum*, fiindcă eul care **într-**o propoziţie e utilizat ca formă generală a gândirii, este văzut în alta ca o fiinţă constituită substanţial. Cu referire la analitica transcendentală, Kant susţine că aplicarea categoriei substanţialităţii trebuie să se limiteze la simţul extern. Prin urmare, identitatea conştiinţei empirice înseamnă doar o funcţie identică, nu un lucru imobil, iar încercarea carteziană de a face din conştiinţă punctul de pornire al ştiinţei şi de a dobândi astfel, pe o cale ocolită,

cunoaşterea substanţelor externe, a corpurilor, ar trebui să aibă loc exact invers[7].

Aşadar, existenţa sufletului ca lucru în sine nu poate fi dovedită, dar nici contrazisă. Aceeaşi critică, îndreptată împotriva spiritualismului, vizează acum materialismul. Însă idealismul transcendental nu vrea să polemizeze cu dualismul metafizic care nu doreşte să soluţioneze întrebarea privind conexiunea dintre trup şi suflet prin niciuna dintre cele trei forme ale sale, nici prin influxus physicus, nici prin ocazionalism, nici prin armonia prestabilită. Kant se opreşte mai întâi asupra *dualismului fenomenalist*. În locul banalei opoziţii dintre lumea corporală şi cea spirituală, el pune în prim-plan diferenţa de principiu dintre simţul extern şi cel intern; pentru Kant nu există nicio posibilitate de a decide asupra întrebării dacă lucrul în sine ce apare în simţul extern şi cel ce apare în simţul intern pot fi sau nu identice. Din punct de vedere transcendental, întrebarea privind raportul dintre lumea corporală şi cea spirituală – aceasta adevărată crux metaphysica – se transformă în întrebarea psihologică privind posibilitatea conexiunii simţului intern şi extern în aceeaşi conştiinţă. Fiindcă, după conţinut, simţului intern îi aparţin funcţiunile gândirii, întrebarea de mai sus poate fi formulată astfel: „Cum e posibilă unificarea sensibilităţii şi a intelectului în aceeaşi conştiinţă?” întrebarea nu are răspuns; ea constituie limita psihologiei, vizând nici mai mult şi nici mai puţin decât organizarea inteligenţei noastre, iar aceasta este pentru cunoaşterea noastră un ultim fapt pe care cercetarea nu poate niciodată să-l depăşească. Singura sarcină a oricărei psihologii e aceea de a cerceta unificarea funcţiilor sensibilităţii şi

7 Referitor la interpretările incorecte, trebuie să recunoaştem că prima ediţie a Criticii raţiunii pure susţine în acest loc exact aceleaşi idei pe care ediţia a doua le dezvoltă în mai sus-amintita "Contrazicere a idealismului" printr-o polemică hotărâtoare împotriva interpretării eronate a idealismului transcendental. Kant contrazice şi în a doua ediţie doar "idealismul empiric", de pe poziţia idealismului transcendental.

intelectului în toate domeniile vieţii psihice. Scopul ultim al oricărei cunoaşteri psihologice ar fi cercetarea tuturor funcţiunilor noastre psihice **într-**o unitate absolută. Dacă numim suflet reprezentarea unităţii de mai sus, atunci această idee constituie *principiul regulativ* pentru orice cunoaştere psihologică, însă principiul ca atare nu mai este ceva ce poate fi cunoscut.

Critica lui Kant asupra cosmologiei raţionale urmează o altă cale. Incognoscibilitatea ideii de lume e demonstrată de el prin *antinomiile raţiunii pure*. Tot ceea ce putem cunoaşte, trebuie să poată fi subsumat legilor formal**-**logice. De ele ţine în primul rând principiul noncontradicţiei care susţine că două afirmaţii contradictorii una faţă de cealaltă nu pot fi ambele corecte. Dacă în privinţa unui obiect oarecare se poate dovedi cu necesitate logică judecata pozitivă şi negativă de acelaşi conţinut rezultă nemijlocit că acesta nu poate fi un obiect real. Dacă se cercetează însăşi totalitatea obiectelor simţului extern, adică lumea ca obiect al cunoaşterii, Kant încearcă să demonstreze în antinomii că se pot dovedi propoziţii contradictorii despre toate cele patru tipuri de categorii. Despre cantitate se poate arăta că lumea este limitată în spaţiu şi timp, dar şi că în ambele este infinită. Despre calitate se poate demonstra că lumea e compusă din atomi şi că lumea nu e compusă din atomi. Despre relaţie, reiese că, în procesul devenirii, există cauze necondiţionate, ce nu mai sunt mediate cauzal, dar şi că asemenea cauze nu subzistă. În sfârşit, despre modalitate poate fi întemeiată, dar şi contrazisă ipoteza unei fiinţe necondiţionat necesare. Cu excepţia celor patru teze, Kant realizează apagogic dovada pentru cele patru perechi de teze şi antiteze, astfel încât apare evidentă antinomia dialectică fiindcă teza e demonstrată prin contrazicerea antitezei şi invers. Chiar dacă **s-**a demonstrat că cele opt dovezi nu sunt absolut stringente şi inatacabile cum fuseseră văzute de Kant, descoperirea sa nu e afectată cu nimic. **S-**a descoperit că la baza concepţiei noastre asupra

lumii stă o astfel de antinomie. E o necesitate a cunoaşterii noastre intelectuale de a considera totalitatea lucrurilor drept ceva finit şi închis. Însă fiecare încercare de a face din ea o reprezentare determinată eşuează fiindcă modul nostru sensibil de intuire îşi continuă tendinţa constructivă dincolo de graniţa pe care vrem să i-o fixăm în spaţiu, în timp, în înlănţuirea cauzală de evenimente. Contradicţiile pe care Kant le tratează aici sunt tot atât de vechi precum gândirea filosofică în genere. Limitarea spaţială şi infinitudinea, temporalitatea şi eternitatea lumii, atomismul şi monismul, doctrina libertăţii şi a mecanicismului, teoria creaţiei şi naturalismul – aceste teze şi antiteze se opun în mod necesar pentru totdeauna.

Din presupoziţia lui Kant că aceste antinomii ar fi afirmaţii necesare şi universale reiese că obiectul acestor judecăţi pe care în toate cazurile îl reprezintă conceptul de lume, nu poate fi un obiect al cunoaşterii posibile. Dacă teza şi antiteza simt în egală măsură adevărate, în aceeaşi măsură ele sunt şi false. Principiul terţului exclus nu are de aceea nicio valabilitate, căci e din capul locului lipsit de sens să faci conceptul de lume subiect al unei judecăţi de cunoaştere. Kant explică enigma unei relaţii complet opusă legilor logicii formale şi provenind totuşi cu necesitate din raţiune prin aceea că teza şi antiteza se bazează pe aceeaşi premisă falsă conform căreia lumea, aceasta inexperimentabilă idee a unui ansamblu total al fenomenelor ar fi obiectul unei cunoaşteri posibile.

Kant îşi aplică perspectiva asupra primelor două, antinomiile matematice, până în acest punct teoria antinomiilor păstrând tendinţa generală a dialecticii transcendentale. Prin încercarea lui Kant de a da cu ajutorul esteticii transcendentale o „rezolvare critică” a contradicţiei necesare în care raţiunea intră faţă de sine însăşi, se amestecă diverse aspecte ale gândirii sale şi astfel ea devine un al doilea cuib de contradicţii dificil de rezolvat. Într-o totală opoziţie faţă de rezultatele analiticii transcendentale, Kant tratează ultimele două antinomii,

cele dinamice din punctul de vedere că în mod posibil tezele pentru lucrurile în sine validează antitezele pentru fenomene. Pentru antinomiile „matematice”, acelea ale cantităţii şi calităţii în care e vorba de extinderea spaţială şi temporală, rezolvarea contradicţiilor prin estetica transcendentală nu prezintă nicio dificultate. Dacă sfera spaţiului nu conţine altceva decât fenomenele, rezultă că acele contradicţii nu au o întemeiere reală, ci ţin doar de modul nostru de a concepe lucrurile. E expusă aici amintita antinomie dintre conceptele intelectuale ale totalităţii şi infinitudinea procesului nostru intelectiv. În acelaşi mod **s-**ar aplica teoria analiticii transcendentale asupra ultimelor două, antinomiile „dinamice”; **s-**ar pune din nou problema că, din cauză că legăturile conceptuale au numai caracter fenomenal, acele antinomii să**-**şi aibă rădăcina în contradicţia dintre concept şi intuiţia temporală necesară în calitate de condiţie pentru aplicarea lor. Întrebările care tratează despre cele două antinomii, aceea a *cauzalităţii prin libertate şi a existenţei lui Dumnezeu*, vizează tocmai acele puncte în care Kant fusese convins că a reuşit, prin conştiinţa morala, să se desprindă de calea cunoaşterii empirice, dobândind certitudine asupra lumii sensibile. Tezele sunt afirmate aici din considerente etice. Când arată că şi antitezele pot fi dovedite, Kant cercetează posibilitatea lor de a fi fenomene. Atunci contradicţia ar fi suprimată, dar altfel decât în primul caz. Din antinomiile matematice, contradicţiile dispar fiindcă ambele judecăţi sunt false. Ele se bazează deopotrivă pe presupoziţii false **–** în antinomiile dinamice, cele două judecăţi sunt corecte, cu specificarea că una e pentru lucrul în sine, iar cealaltă **–** pentru fenomene. Kant foloseşte acest principiu pentru a lăsa să se întrevadă deja în critica raţiunii pure punctul esenţial al filosofiei sale practice. A treia şi a patra antiteză au un conţinut comun, acela că procesul devenirii universale constituie un lanţ fără început şi fără sfârşit de modificări necesare ale lucrurilor finite. Aceste propoziţii trebuie să

fie valabile necondiţionat şi fără excepţie pentru toate fenomenele. Însă astfel, ne spune Kant, nu e exclus ca devenirea în lumea lucrurilor în sine să constituie un act al libertăţii non-cauzal, iar printre lucrurile în sine să existe o esenţă necondiţionată şi absolut necesară. Lumea fenomenelor în întreaga ei scurgere condiţionată cauzal e doar un fenomen. Devenirea condiţionată şi cauzal necesară din perspectiva cunoaşterii noastre, reprezentată de actele de voinţă cu caracter empiric ale omului individual, nu reprezintă nimic altceva decât forme de fenomenalizare determinate prin spaţiu, timp şi categorii, forme ale unui *caracter inteligibil* a cărui acţiune nu stă sub legea cauzalităţii. Kant e conştient acum că o dovadă, adică o întemeiere teoretică a realităţii libertăţii şi divinităţii în lumea lucrurilor în sine nu va putea fi găsită niciodată. Dar limitarea cunoaşterii umane la sfera fenomenelor nu lasă să se întrevadă nici contrariul, iar pentru raţiunea teoretică posibilitatea rămâne deschisă. Trebuie cercetat dacă nu cumva posibilitatea de a postula existenţa lucrurilor în sine, dobândită la sfârşitul „Analiticii transcendentale", **s-**a adâncit atât de tare încât lucrurile în sine sunt considerate în parte ca având caracter inteligibil, în parte ca divinitate şi, deci, aplicarea unor categorii ca aceea de fiinţă sau de acţiune a ei asupra a ceva necunoscut care fusese numit lucru în sine e considerată aici deja posibilă.

Obţinem astfel concepţia kantiană asupra lumii din *Dizertaţia inaugurală* chiar dacă e menţionată sub diferite puncte de vedere şi introdusă ca „problematică". Ajunge să privim înapoi pentru ca soluţia antinomiilor să se întoarcă împotriva dovezii. Presupunând că antitezele ţin de cunoaşterea fenomenelor şi că în lumea fenomenelor cunoaşterea ştiinţifică respinge tezele, devine cu atât mai greu de înţeles cum de mai înainte a fost posibil să se dovedească pe cale teoretică în aceeaşi măsură atât teza cât şi antiteza. Dăm aici peste o antinomie mai profundă între gândirea teoretică a lui Kant şi cea practică, o

antinomie care, precum cele ale lucrului în sine, a determinat dezvoltarea ulterioară a filosofiei.

Cu antinomia a patra **s-**a ajuns la lucrul care constituie ultimul obiect al criticii transcendentale: cercetarea ştiinţifică a ideii de Dumnezeu. Kant o numeşte *idealul raţiunii pure* fiindcă reprezintă ideea necondiţionatului ţinând seama de posibilitatea oricărui fenomen în genere, extern sau intern. Acest ideal e, după Kant, unul necesar, e ultima şi cea mai înaltă sarcină care poate şi trebuie să fie pusă în activitatea de cunoaştere. Dar nici aici ideea nu e obiect al cunoaşterii, iar fiecare încercare de a explicita necesitatea gândirii **într-**o dovadă a necesităţii existenţei divinităţii trebuie astfel respinsă. În acest ansamblu de idei e de la sine înţeles că pentru Kant nervul oricărei dovezi pe care a dat**-**o teologia speculativă şi metafizică despre existenţa lui Dumnezeu, constituie argumentul numit *ontologic* care constă în a deduce din conceptul fiinţei celei mai reale existenţa ei. Kant prezintă în *Critică*, **într-**o formulare subtilă a gândului dezvoltat de el deja în perioada **pre**critică, una dintre cele mai profunde şi valoroase teorii ale sale pentru epistemologie. Distruge din temelii argumentul ontologic, arătând că *„existenţa" nu este o proprietate* aşa cum alte proprietăţi aparţin unui concept şi de aceea nu poate fi dobândită printr-o analiză logică. Un concept rămâne neschimbat dacă îi atribuim sau nu existenţa. Ea e un raport în care se găseşte cunoaşterea noastră faţă de un anume conţinut conceptual: e o categorie a modalităţii. Aplicarea acestei categorii se realizează doar prin intuiţie. O dovadă teoretică a existenţei poate fi dobândită prin aceea că realitatea conceptului, adică relaţia sa cu un obiect e dovedită prin intuiţie direct sau indirect. Propoziţiile existenţiale simt întotdeauna sintetice, iar temeiul sintezei e întotdeauna intuiţia. De aceea e imposibil să tratezi teoretic conceptul de Dumnezeu ca subiect al unei propoziţii existenţiale.

Dar şi alte încercări de a demonstra necesitatea

existenţei lui Dumnezeu sunt combătute când argumentul ontologic e complicat cu alte argumente, nejustificate. Dovada *cosmologică* (combătută deja prin antinomia a patra) deduce din condiţionarea şi arbitrarietatea obiectelor finite existenţa unei fiinţe absolut necesare. Argumentul nu are voie să depăşească prin categoria cauzalităţii lumea fenomenală şi tot atât de puţin are dreptul să deducă din lucrurile finite lucruri infinite, din tr- o cauză condiţionată – una necondiţionată şi să realizeze astfel o peta Paaiq ei q *aXXO yevoq*. Dacă susţinem acest lucru, argumentul ontologic ar fi întărit în afirmaţia că ultima cauză a tuturor lucrurilor e totodată fiinţa necesară şi cea mai reală, adică ar corespunde conceptului de Dumnezeu, nu prin sine însuşi, ci prin argumentul ontologic. Aşa cum argumentul cosmologic trimite la cel ontologic, tot astfel dovada *fizico-teologică* trimite la dovada cosmologică. Dacă ar putea să presupună drept cauză a finalităţii, binelui, frumosului şi perfecţiunii lumii (pe care Kant le tratează ca fapte şi ale căror dovezir, nu le-a cercetat anterior) o inteligenţă superioară, dovada ar duce doar până la concepţiil unui zeu-constructor al lumii, dar nu creator al ei. Pentru aceasta trebuie să se revină la argumentul cosmologic, iar, în ultimă instanţă, la cel ontologic.

Cu o conştiinţă realmente critică, combaterea se îndreaptă din nou nu împotriva propoziţiei despre existenţa lui Dumnezeu, ci doar împotriva încercării de a-i construi o dovadă *teoretică*, iar ascuţimea acestei critici, ale cărei argumente sunt independente de caracteristicile individuale ale epistemologiei transcendentale (după cum a prezentat-o Kant în linii mari deja în anul 1763) a suprimat o dată pentru totdeauna schema atât de dragă teologiei speculative şi metafizicii raţionale. Dar şi în acest caz combaterea afirmaţiei pozitive se îndreaptă la fel de energic înspre latura negativă. Acelaşi argument care a oferit dovada ştiinţifică pentru existenţa lui Dumnezeu suspendă orice încercare de a nega sau afirma existenţa.

Din punct de vedere ştiinţific, ateismul e tot atât de imposibil ca şi teismul. Aşa cum critica psihologiei raţionale a condamnat în egală măsură spiritualismul şi materialismul ca aroganţă a metafizicii, tot astfel consideră critica lui Kant şi teologia raţională şi ateismul drept afirmaţii dogmatice de nesusţinut. Şi una şi cealaltă depăşeşte limitele capacităţii umane de cunoaştere. Teologia raţională e înfrântă prin**tr-**o gelozie justificată de aparenţa transcendentală ca şi cum idealul raţiunii poate fi un obiect al cunoaşterii obiective: ateismul face greşeala mai mare de a vrea să distrugă acest ideal al cunoaşterii omeneşti ca o iluzie. El se opune, crede Kant, unei necesităţi inerente organizării spiritului omenesc. Dacă vrem să înţelegem ansamblul fenomenelor interne şi externe, relaţiile misterioase care există între cele două, ne apare, ca impuls al întregii activităţi a intelectului, ideea raţiunii de a concepe un ansamblu ultim şi absolut al tuturor fenomenelor **într-**o fiinţă absolută. Acest ideal al raţiunii nu poate fi atins niciodată prin raţiune şi prin cunoaşterea sa. Întreaga valoare a activităţii intelectului stă în apropierea de scopul intangibil.

O ultimă întrebare: „De unde provine această valoare şi impulsul care stă la baza ei?” De unde acea necesitate metafizică pe care cunoaşterea noastră o lasă să se realizeze abia în ceva necunoscut? Din simplul material al fenomenelor ar rezulta pentru cunoaştere doar impulsul de a urma la nesfârşit lanţul lor infinit. De aceea, dacă în gândirea noastră apare nevoia de a depăşi lumea sensibilă şi de a cuprinde ceva diferit de ea, motivul nu ar mai ţine de aspectul teoretic. Cercetarea teoretică poate doar să constate că e determinată de încercarea, chiar dacă imposibilă, de a**-**şi depăşi orizontul. Explicaţia acestui fapt stă în nevoia stringentă ce domină viaţa teoretică, iar această nevoie stringentă poate să constea doar în conştiinţa morală a determinării ce depăşeşte lumea cunoaşterii noastre. Aşa se face că viaţa cunoaşterii e determinată în întregul ei de impulsul etic spre o lume

suprasensibilă, impuls ce nu poate fi satisfăcut niciodată. E ceea ce Kant a numit primatul raţiunii practice asupra celei teoretice şi ceea ce face să apară cel mai clar armonia internă a convingerilor sale ştiinţifice şi practice.

Filosofia practică

Posteritatea a caracterizat filosofia lui Kant drept idealism subiectiv sau subiectivism, ceea ce, din punct de vedere istoric, are semnificaţii multiple. Puţini ştiu ce înseamnă această denumire. Ea vrea să spună că criticismul se situează doar pe poziţia raţiunii omeneşti. El lasă nedecise toate opiniile care, fie în conştiinţa populară, fie în cercetările filosofice, au fost susţinute înaintea lui referitor la raportul dintre raţiunea umană şi lucruri, şi caută doar principiile necesare şi universale care îşi au temeiul în formele raţiunii înseşi. Din această perspectivă, criticismul nu este decât o *autocunoaştere a raţiunii omeneşti*. Consecinţa e aceea că şi critica teoretică se vede complet prinsă în cercul formelor raţiunii, iar tot ceea ce depăşeşte reprezentările şi relaţiile ei imanente trebuie să rămână problematic. Autocunoaşterea e înainte de toate o cunoaştere a omului din perspectiva propriei sale raţiuni: cercetarea critică renunţă deja în domeniul teoretic la momentele empiric-antropologice, iar „conştiinţa în genere" e ceva ce debordează raţiunea specific umană. Cu toate acestea, atâta timp cât raţiunea teoretică se doreşte a fi cunoaştere a obiectelor, ea rămâne în întregime orientată spre şi legată de sine. În interiorul acestei mişcări de reprezentare există anumite conexiuni legice numite lucruri şi există, înainte de toate, raportul necesar dintre subiect şi obiect, care pot fi gândite doar în relaţie reciprocă. Dacă în afara reprezentărilor există lucruri, dacă subiectului şi obiectului le corespund fiinţe reale, în această privinţă raţiunii teoretice îi lipsesc argumentele **într-**o asemenea măsură încât activitatea de reprezentare împreună cu formele ei regulate este Absolutul. Deja despre subiectul cunoscător nu se poate vorbi ca despre o fiinţă metafizică ce desfăşoară o asemenea activitate, ci

doar ca despre un conţinut al activităţii de reprezentare. Raţiunea este, deci, un sistem al formelor, cercul complet închis în sine din care filosofia teoretică nu poate ieşi. Criticismul nu îl cercetează nici originea, nici raportarea la acea realitate problematică, considerată a fi necunoscuta deplină dincolo de graniţa pe care raţiunea însăşi şi-a impus-o.

Acest rezultat al realismului naiv înseamnă că raţiunea nu trebuie să recunoască nimic altceva decât /

pe sine însăşi. Celui care, pornind de la filosofia populară, caută esenţa cunoaşterii şi identitatea reprezentărilor şi a lucrurilor, critica lui Kant îi lasă impresia că acest scop al cunoaşterii nu poate fi niciodată atins. E sensul în care filosofia sa teoretică este *scepticism absolut*. Dar acest scepticism îşi dovedeşte originea critică prin faptul că, **într-**o formulare concisă, ea limitează incapacitatea raţiunii umane de a fi sigură de altceva decât de propriile ei forme în cadrul segmentului teoretic al cunoaşterii.

Subiectivismul lui Kant e doar de natură teoretică. Dacă claritatea expunerii teoriei lucrului în sine din *Critica raţiunii pure* e tulburată de convingerea fermă în realitatea acestuia, e din cauză că, în latura sa practică, criticismul depăşeşte victorios bariera autoimpusă a subiectivismului şi concepe din perspectiva autocunoaşterii raţiunii raportul ei cu lumea subzistentă şi subordonarea faţă de legitatea ei generală. În domeniul teoretic, raţiunea e autolimitată, în cel practic ea se crede **într-**o relaţie activă cu o lume superioară, despre care întreaga ei cunoaştere nu e decât o umbră.

Dar chiar această depăşire a subiectivismului la Kant poate fi înţeleasă doar din punct de vedere subiectiv. Căci, aşa cum raţiunea în partea teoretică nu se are decât pe sine în vederea criticii, tot astfel certitudinea practică şi relaţia sa cu o lume absolută poate fi creată doar din profunzimea ei. Doar în sine însăşi poate găsi motivul pentru depăşi prin propria convingere barierele

cunoaşterii. Credinţa prin care raţiunea se supune unei legităţi a lumii aparţine propriilor ei principii, iar această credinţă trebuie să accepte pe tărâmul filosofiei critice doar acele configuraţii ce sunt determinate prin forma necesară şi universală a raţiunii înseşi. Dacă raţiunea teoretică poate cunoaşte în mod necesar şi universal doar ceea ce produce ea însăşi, raţiunea practică se supune doar unei legităţi a lumii pe care şi-o dă ea însăşi.

Realizând o critică a conştiinţei morale, Kant cercetează şi aici determinabile necesare şi universale. În perioada sa empiristă **s-**a ocupat cu anumite „consideraţii" antropologice al căror obiect sunt diferenţierile psihologice din viaţa morală a oamenilor. Asemenea interogaţii sunt departe de filosofia morală critică. Ea îşi îndreaptă privirea mai mult asupra faptului că la baza tuturor acestor diferenţe stă o raţiune morală comună, iar conştiinţa ei se arată în pretenţia de *apodicticitate* cu care sunt enunţate *judecăţile morale*. Acestea simt de două feluri. Ele constau, pe de o parte, în legi certe, pe care le privim ca norme general valabile ale vieţii morale, iar, pe de altă parte, în judecăţi care, pe baza acestor norme, sunt enunţate privitor la acţiunile şi hotărârile omului. E clar că judecăţile din urmă sunt forma vieţii morale cea mai des întâlnită în conştiinţa populară. Ea apare în acele judecăţi de valoare ce îşi desemnează subiectul cu predicatele *bun* sau *rău*. Pentru a depăşi prejudecăţile populare în ceea ce priveşte problema moral**-**filosofică, Kant încearcă să delimiteze specificitatea acestor judecăţi. Ele nu conţin nicio cunoaştere în sens teoretic, ci o relaţie a aprecierii în care apreciatorul se pune în situaţia obiectului, cunoscut sau considerat ca fiind cunoscut, al aprecierii. Însă nu toate aprecierile sunt de natură etică. O mare parte din ele au tendinţa de a desemna obiectul ca ceva plăcut sau neplăcut individului. Această apreciere e întotdeauna de natură empirică, ea presupune legătura obiectului cu o oarecare nevoie a individului, ea constă doar din**tr-**un impuls sensibil nemijlocit sau din**tr-**un interes personal. De

aceea, astfel de aprecieri sunt sintetice, însă nu şi a priori. Prin urmare, ele nu ne oferă o necesitate şi o valabilitate universală, ce depăşeşte nevoile individuale. Atunci când ceva e desemnat ca bun sau rău, faptul are loc simultan cu pretenţia la valabilitate universală şi necesitate, pretenţie caracterizată prin aceea că obiectul aprecierii e pus în relaţie cu un principiu necesar şi universal. Avem deci un proces al spiritului nostru ce anulează cerinţa de aprioritate, iar în privinţa criticismului se cercetează dacă simt îndeplinite condiţiile în care această pretenţie e justificată. Orice apreciere morală, în măsura în care e conştientă de drepturile ei, conţine subsumarea obiectului vizat sub un principiu pe care îl numim lege morală, iar aprecierea e valabilă doar dacă e stabilită clar universalitatea şi necesitatea acestei legi. Orice apreciere morală presupune o lege morală valabilă a priori. În filosofia practică se pune problema dacă există o astfel de lege morală şi cum poate fi înţeleasă şi, eventual, întemeiată universalitatea şi necesitatea ei. Întrebarea e dacă există o legătură necesară şi universală între voinţă şi obiecte şi care simt aceste obiecte.

Accesul la legea morală pare să fie blocat de dificultatea că, în funcţie de experienţă, conţinutul ei se schimbă de la caz la caz, dar şi pe parcursul evoluţiei istorice a speciei umane. Aici şi acum e valabilă o altă morală decât în viitor, iar dacă în privinţa conţinutului principiilor morale acesta se arată a fi condiţionat empiric, ceea ce critica filosofică nu neagă, atunci acesteia din urmă îi rămâne doar posibilitatea de a căuta aprioritatea legii morale în aceeaşi direcţie în care a găsit-o pe cea a cunoaşterii: **într-**o determinaţie formală.

Deja în pregătirile pentru această cercetare fundamentală sunt puse de către Kant aproape neobservate trăsăturile caracteristice constituind convingerea sa personală şi, totodată, specificitatea filosofiei sale morale. Se obişnuieşte ca predicatul *bun* în sens moral să fie atribuit de către simţul comun şi

acţiunilor ce corespund cerinţelor legii morale. Kant e de părere că aceasta se întâmplă doar în sens figurat şi doar în măsura în care e văzută ca o expresie ce desemnează o dispoziţie bună.

În sensul restrâns al cuvântului, *bun* nu se atribuie decât *voinţei*. Ea rămâne bună dacă, pe de o parte, prin mecanismul naturii externe a fost împiedicată punerea în acţiune, iar, pe de altă parte, o acţiune care e în totalitate conformă legii morale, satisface predicatul *bun* doar în măsura în care provine din predicatul *bun*. Când un impuls extern îl face pe om să desfăşoare o astfel de acţiune, ea nu poate fi considerată ca având o însemnătate morală, nu poate fi desemnată ca bună. Ceea ce provine din**tr-**un impuls extern, influenţează şi interiorul. Dacă omul, prin mecanismul vieţii instinctuale sau din interes personal, e condus spre o acţiune ce corespunde pretenţiilor legii morale, atunci o astfel de acţiune nu poate fi numită nici rea, dar nici bună, ci moral indiferentă**. Într-**un astfel de caz individul are norocul că înclinaţiile sale nu l**-**au adus în conflict cu legea morală; însă e numai o întâmplare, şi nu un merit. De aceea acţiunea ce corespunde cerinţelor legii morale e cu adevărat morală doar atunci când provine din**tr-**o dispoziţie bună, adică atunci când voinţa ce constituie cauza ei a fost determinată prin conştiinţa legii morale. Conştiinţa pretenţiei pe care o lege morală o impune modului nostru de a acţiona se numeşte *datorie* şi cu adevărat morale simt doar acele acţiuni pentru care datoria **s-**a validat ca maximă, adică principiu subiectiv de decizie a voinţei. Respectând tendinţa critică a delimitărilor stricte, Kant va realiza celebra distincţie dintre datorie şi înclinaţie, perpetuată mai apoi prin întreaga sa critică. Conformitatea exterioară a acţiunilor noastre cu cerinţele legii morale e numită de Kant *legalitate*. Tot ceea ce facem din înclinaţie e în cel mai bun caz doar legal, iar de *moralitate* poate fi vorba abia acolo unde dispoziţia conformă datoriei, doar ea singură a fost cauza acţiunii. Şi în acest domeniu, principiul subiectiv al

filosofiei critice constă în interiorizarea principiului moral. Totodată, întemeierea moralei pe conceptul conştiinţei datoriei poate fi văzută ca o formulare generală abstractă şi pur etică a acelui principiu pe care protestantismul l-a proclamat, în forma religioasă, cu ardoare de la bun început în lupta sa împotriva bisericii catolice.

Moralitatea acţiunilor nu trebuie căutată în exterioritatea lor legală, ci doar în dispoziţia ce stă la baza lor, iar dispoziţia e bună doar atunci când maxima ei e conştiinţa datoriei, deci când motivul acţiunii nu e altul decât respectarea legii morale. Însă legile morale apar în conştiinţa noastră ca reprezentare a ceea ce trebuie (*sollen*) să facem, sunt *legile* obligaţiei morale (*Gesetze des Sollens*), cele care se opun aşa-numitelor legi ale naturii în calitatea lor de obligaţii necesare (*des Miissens*). O lege a naturii e o regulă după care ceva trebuie să se întâmple şi se întâmplă cu adevărat în toate împrejurările. Legea morală e o maximă după care în toate împrejurările trebuie să se întâmple ceva, dar nu se şi întâmplă cu adevărat. Cele două nu pot fi identice căci n-ar avea niciun sens să pretinzi ceva ce oricum se întâmplă cu necesitate naturală. De aceea legea morală e importantă doar fiindcă mecanismul întâmplării naturale nu decide dacă această lege e respectată sau nu. Legiferarea morală este deci diferită de cea naturală şi de aceea nu poate fi derivată din ea. Legile morale sunt imperative, sarcini ce trebuie îndeplinite fără ca acest lucru să fie necesar şi fără ca el să se realizeze întotdeauna. În acest sens, Kant e reprezentantul clasic al *orientării imperative în etică*, adică orientarea ce vede sarcina acestei ştiinţe nu în descrierea şi explicarea vieţii morale efective a omului, ci în stabilirea unei legităţi absolute în această privinţă.

Dacă se cercetează ce fel de imperative apar în desfăşurarea practică a vieţii omeneşti rezultă că de departe cea mai mare parte a ei poate fi valabilă în mod condiţionat. Indicaţiile pe care ni le dăm nouă înşine, dar şi altora, în diverse activităţi, simt în mod firesc

dependente de scopurile pe care vrem să le atingem prin aceste activităţi şi simt valabile doar în măsura în care scopurile sunt văzute ca demne de a fi luate în considerare. Domeniul activităţii noastre practice e acela al scopurilor. *Conceptul de scop* pe care Kant l-a exclus din sistemul categoriilor şi care de aceea nu a jucat şi nici nu a avut voie să joace vreun rol în filosofia sa teoretică asupra naturii a câştigat aici importanţa unui determinant fundamental pentru lumea practică. Scopuri sunt condiţiile cărora li se supun cele mai multe imperative în măsura în care pretind acţiunile ce constituie mijlocul în vederea realizării acestor scopuri. Astfel, toate imperativele, explicit sau implicit, au un caracter ipotetic. Seria de imperative ipotetice sau raporturi teleologice dintre scop şi mijloc pare să se extindă ca un lanţ infinit, asemănător aceluia al cauzalităţii şi al relaţiilor dintre cauză şi efect. Vreau să realizez o anumită acţiune pentru a transforma sau a produce un obiect, dar vreau să am obiectul doar pentru a putea realiza cu ajutorul lui alte funcţiuni şi, din nou, vreau să realizez aceste funcţiuni în vederea altora ş.a.m.d. Astfel, acel prim imperativ ipotetic reprezintă termenul ultim al unui lung şir de relaţii teleologice. Tot acest proces e posibil doar fiindcă există un scop ultim care nu mai e mijloc pentru ceva superior, ci temeiul determinant al întregului şir teleologic. În timp ce lanţurile cauzale, acelea ale cunoaşterii, nu au un membru prim şi unul final, şirurile teleologice, acelea ale voinţei, sunt cuprinse de *scopul absolut* sau necondiţionat. Un astfel de termen ultim al procesului teleologic îl oferă mecanismul natural al motivaţiei prin impulsul spre fericire care pentru oamenii simpli constituie scopul ultim şi cel mai înalt al acţiunii lor. Năzuinţa spre fericire e însă o lege naturală. Nu e nevoie să fie enunţată ca un imperativ suprem, ci ea reglează de la sine întregul mecanism natural al instinctelor. Legiferarea morală ar fi condiţionată de o necesitate naturală dacă fericirea ar fi scopul absolut după care îşi stabileşte propriile imperative. Dacă în legiferarea

morală există un scop ultim ce face posibile toate celelalte legi particulare, el trebuie să pretindă de la conştiinţa datoriei ceva ce nu e înrădăcinat în voinţa umană prin mecanismul natural. Orice imperativ ipotetic apelează la o voinţă deja constituită, căreia îi recomandă mijloacele de satisfacere: datoria morală e *cerinţa categorică* adresată unei voinţe generale fără a se raporta la o voinţă particulară.

Ipoteticul din imperative se bazează pe faptul că ele îşi condiţionează prescripţia de un anumit scop intern. Dacă principiul cel mai înalt al doctrinei morale ar pretinde un conţinut determinat particular, atunci ar fi determinat de acest conţinut şi nu ar mai corespunde conceptului de scop absolut. Un imperativ care să fie valabil categoric, adică fără nicio condiţie, nu poate pretinde niciodată o acţiune particulară determinată, ci poate conţine doar o determinare formală a cărei aplicare la conţinutul particular e determinată de experienţă. Legea apriorică, supremă, dependentă de experienţă poate fi doar *legea conformităţii scopului*. Imperativul categoric nu pretinde nimic altceva decât ca maxima din care provine o acţiune să fie astfel încât să constituie o lege universalvalabilă şi necesară pentru toate fiinţele raţionale. De aceea Kant formulează imperativul categoric astfel: acţionează ca şi cum maxima acţiunii tale ar trebui să devină prin voinţa ta lege universală a naturii.

S-a crezut că tot acest aparat conceptual kantian duce în cele din urmă la formula trivială: „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face”. N-ar fi nicio problemă dacă cercetarea ştiinţifică ar stabili ca principiu fundamental al eticii o propoziţie ce a apărut de la bun început ca fiind determinantă pentru conştiinţa morală generală. Lucrurile nu stau chiar aşa, după cum nici nu se poate nega că perspectiva lui Kant a oferit cel mai larg spaţiu de mişcare. Dacă se cercetează din ce perspectivă se poate stabili sau trebuie să se stabilească care maxime **s-**ar potrivi şi care nu cu legile universale ale naturii, filosofia kantiană afirmă

despre obligaţiile constrângătoare, „de neamânat”, că ar fi obligaţii în cazul cărora maxima opusă nu ar mai putea fi gândită ca o lege a naturii astfel încât să nu li se nege pe căi pur logice şi teoretice posibilitatea de a deveni legi ale naturii. Aşadar, Kant nu a avut în vedere acea semnificaţie tocmai în cazul celei mai importante maxime. De exemplu, deja în cazul egoismului nu e nicio îndoială că faptele arată cum această maximă amorală ca lege universală a naturii ce este nu doar că nu afectează constituţia lumii organice, ci chiar o face posibilă în forma ei empirică. De aceea, Kant se vede nevoit să adauge că există maxime în cazul cărora teoretic nu e implicată nicio contradicţie în a le gândi ca legi ale naturii, dar care nu sunt de dorit să existe. În mod firesc, acest lucru e problematic: căci temeiul faptului de „a nu putea să vrei” e în acest caz fie unul moral – şi atunci întreaga explicaţie e circulară – fie determinat de un interes, şi atunci decizia îi aparţine din nou năzuinţei spre fericire atât de vehement contestată de Kant. Fără îndoială, aceasta din urmă contradicţie cu sine însuşi a av**ut-**o în vedere în exemplele sale. Marea dificultate stă în cele ce urmează: pe cât de profundă e ideea lui Kant de a stabili ca principiu absolut al moralei imperativul categoric, pe atât de imposibil e ca din această determinare pur formală să se deriveze o oarecare maximă empirică sau să îi fie subsumată.[8] Acest din urmă fapt i**-**a reuşit filosofului prin**tr-**o reformare configurată deja interior, nu prin**tr-**o concepere pur formală a imperativului categoric.

Totuşi, principial, Kant foloseşte chiar această concepere pur formală a imperativului categoric pentru a**-**

8 Kant a avut în vedere acest sens în secţiunea Criticii raţiunii practice care vorbeşte de tipicul forţei de judecare practice pure ridicând problema posibilităţii de a subsuma determinaţii concrete cerinţelor imperativului categoric şi desemnându-le legea naturală ca tip al legii morale în acelaşi sens în care în Critica raţiunii pure timpul figurează ca schemă de subsumare a fenomenelor sub categorii - cu diferenţa că aplicarea acestui tip e mult mai vagă şi mai nesigură decât aplicarea schemei.

şi delimita clar concepţia asupra legii morale faţă de concepţiile anterioare. Când împlinirea unui scop obiectiv condiţionează acţiunile morale, activitatea morală e privită ca un mijloc al acestui scop şi astfel face din imperativul categoric unul ipotetic. Dintre aceste principii materiale ale legiferării etice, două simt esenţiale fiindcă au determinat în cea mai mare parte principiile morale stabilite în filosofie: fericirea şi voinţa divină. Eudemonismul consideră felul moral de a acţiona ca unicul mijloc sau mijlocul cel mai bun de a obţine fericirea individuală – când se acţionează grosolan şi de a obţine fericirea societăţii umane când se acţionează rafinat: eudemonismul este deci doar o doctrină a deşteptăciunii, o doctrină ce trebuie să arate calea cea mai sigură de a deveni fericit. El va realiza acest lucru la nivel social susţinând că, în funcţie de cerinţele pe care totalitatea le-a stabilit în morală şi drept pornind de la interesul comun, cel mai inteligent lucru pe care individul l-ar putea face ar fi să se acomodeze cu aceste forme de viaţă.

Astfel se pierd în primul rând demnitatea şi autonomia acţiunii morale fiindcă e aservită unui scop străin. În al doilea rând, eudemonismul conţine o contradicţie internă. O examinare mai atentă a faptelor ne arată că acţiunile morale, departe de a avea drept consecinţă fericirea empirică, i se opun cel mai adesea. Cel puţin în cazul individului, moralitatea. dintre toate mijloacele de a aduce fericirea e cel mai nesigur. Dacă natura ne-ar fi creat în vederea fericirii, n-ar fi putut face nimic mai prostesc decât să ne ofere, pe lângă impulsul egoismului, şi conştiinţa datoriei morale care să-i stea întotdeauna în cale. De aceea viaţa etică nu poate fi niciodată dedusă din năzuinţa spre fericire. Însă dacă valabilitatea legilor morale trebuie derivată din**tr-**o legitate divină, înseamnă că viaţa morală a omului e supusă unei voinţe străiţts. Supunerea faţă de o voinţă străină poate proveni fie din instinctul psihologic al fricii şi al speranţei pe care le aduce cu sine reprezentarea puterii

acestei voinţe străine, sau din credinţa în binele moral al acestei voinţe. Dacă luăm în considerare prima variantă – cum se întâmplă cel mai adesea la întemeierea moralei – activitatea morală apare din nou ca un mijloc pentru năzuinţa spre fericire, chiar dacă una rafinată, transferată din viaţa de aici în cea de dincolo. Astfel şi această formă a eudemonismului cade sub critica generală a lui Kant. Dacă trebuie urmată voinţa divină, dată fiind credinţa în perfecţiunea şi binele sau moral, atunci convingerea se poate baza doar pe faptul că astfel conţinutul voinţei divine a fost recunoscut ca atare de către conştiinţa morala. În acest caz, principiul ultim de judecare se află în conştiinţa morală însăşi, iar întemeierea teologică e doar aparentă.

Pe lângă simpla sa determinare formală şi independenţa explicită faţă de toate scopurile individuale ale voinţei, imperativul categoric e important şi fiindcă voinţei morale i se cere să respecte necondiţionat doar acele legi pe care şi le-a dat ea însăşi. În acest sens, Kant desemnează conceptul de autonomie drept concept de bază al filosofiei sale morale. Bună din punct de vedere moral e voinţa ce respectă legea pe care şi-o dă ea însăşi. Convingerea practică e conţinutul cel mai profund al legii morale. Voinţa pură, adică voinţa necesară şi universală sau raţiunea practică a omului nu-şi poate da altă lege decât cea morală. Voinţa empirică, voinţa modelatoare a individualului trebuie să depăşească aceste legi, fiindcă e determinată prin altceva decât prin sine însuşi, fiindcă e determinată de instincte. Orice încercare de a pune felul moral de a acţiona în serviciul unui alt scop atrage morala pe tărâmul heteronomiei. Fie că temei al acţiunii morale e considerată fericirea individuală sau generală, fie un oarecare sentiment empiric, o poruncă divină sau un concept metafizic al perfecţiunii, viaţa morală devine astfel un mijloc şi încetează să mai constituie în sine însăşi un scop absolut, necesar şi universal valabil.

Orice întemeiere heteronomică se află, după Kant, în contradicţie cu demnitatea vieţii morale. Prin faptul că

individul îşi dă el însuşi legea, prin faptul că din respect faţă de această lege o urmează fără vreun interes al înclinaţiei sale **într-**o dispoziţie conformă datoriei şi se identifică astfel cu ea, se împărtăşeşte de la demnitatea legii morale şi, de aceea, în lumea fenomenelor *persoana* umană ca fiinţă raţională ce**-**şi propune scopuri şi îşi dă ea însăşi legile este unicul *scop pentru sine* absolut, condiţie a valabilităţii tuturor scopurilor relative, faţă de care celelalte fenomene sunt lucruri. Cu această convingere, imperativul categoric trece de la o determinare formală la una intensională, iar legea legilor devine *legea despre adevărul demnităţii omului*. Orice lucru e mijloc în vederea unui scop, dar o persoană nu trebuie folosită niciodată doar ca mijloc, ci trebuie permanent considerată în demnitatea ei absolută. De aici rezultă principiul cel mai înalt al legii morale: acţionează astfel încât să ai în vedere în orice moment demnitatea omenirii, atât în persoana ta, cât şi în persoana oricărui altcuiva, iar persoana să o foloseşti întotdeauna ca scop şi niciodată numai ca mijloc.

Conceptul de autonomie e cheia pentru cunoaşterea vieţii practice, la fel cum categoriile sunt cheia cunoaşterii teoretice. Dacă o cunoaştere a priori a naturii există doar fiindcă legile ei sunt produse de intelect ca forme proprii de funcţionare, o lege morală universal**-**valabilă şi necesară e posibilă doar prin aceea că voinţa pură îşi dă sieşi legea. Pe cât de puţin e posibilă cunoaşterea apriorică a unei naturi date, tot atât de puţin se poate ca adevărată morală să cadă sub o lege doar receptată. Critica teoretică şi cea practică au idei paralele. Cu excepţia că, în timp ce în cazul unei cunoaşteri a priori, prin categorii, funcţia ei de producere a experienţei e dovedită prin experienţa însăşi, critica raţiunii practice trebuie să urmeze o altă cale.

Universalitatea şi necesitatea judecăţilor sintetice a priori pe care raţiunea practică o stabileşte ca lege morală poate fi gândită doar sub premisa autonomiei. Însă o voinţă ce**-**şi dă singură legea şi, pornind de aici, determină

acţiunea cu toate urmările ei, este un act ce are drept cauză un şir ineluctabil de efecte care nu mai poate fi văzut conform unui principiu al naturii ca efect al unei cauze. O astfel de funcţiune e numită de Kant *cauzalitate prin libertate*. Voinţa autonomă nu e determinată de un conţinut instinctual empiric, ci de o lege a raţiunii: aşa ceva nu e posibil în lanţul cauzal de fenomene, ci ea e capacitatea de a genera un şir cauzal. Autonomie există doar în măsura în care există o voinţă liberă, nesupusă unui nexus cauzal de fenomene. *Libertatea* e, deci, ultimul principiu asupra căruia se opreşte analiza vieţii morale, iar rezultatul acestei cercetări trebuie înţeles în sensul că există moralitate universal valabilă şi necesară doar dacă există libertate. Conform principiului criticii raţiunii pure, activitatea voinţei umane trebuie să cerceteze dacă în ea există *r* libertate. Căci critica raţiunii pure a dovedit că în experienţă şi în cunoaşterea ei teoretică nu poate fi găsită libertatea. Toate fenomenele sunt necondiţionat supuse principiului fundamental al cauzalităţii în sensul precizat de a doua „analogie a experienţei”, adică acela că fiecare fenomen e condiţionat prin**tr-**un alt fenomen. Astfel, prin critica raţiunii pure **s-**a stabilit că nu în experienţă trebuie căutate condiţiile vieţii morale, cum a fost cazul cu cele ale vieţii teoretice. Spaţiul, timpul şi categoriile pot fi întâlnite în experienţa însăşi, fiindcă ele îi sunt forme constituente, iar filosofia transcendentală e în acest caz doar reflecţia asupra activităţilor din care se naşte esenţa experienţei înseşi. Libertatea însă nu poate fi niciodată întâlnită în experienţă. De aceea, dacă răspunsul la întrebarea privind aprioritatea la care legea morală emite pretenţii se poate obţine prin**tr-**o cunoaştere teoretică, cum a fost cazul cu paralelismele raţiunii pure, atunci aceste pretenţii trebuie dovedite la fel ca în cazul pretenţiilor metafizicii.

Libertatea poate fi găsită în structura fenomenală a spiritului uman tot atât de puţin ca şi intuiţia intelectuală. Deja critica raţiunii pure se raporta diferit la cei doi termeni. În cazul celei din urmă reiese din modul nostru

sensibil de intuire că noi, oamenii, nu putem avea o intuiţie intelectuală. Dimpotrivă, în ceea ce priveşte libertatea, cea de-a treia antinomie a stabilit că fluxul necesar de decizii ale voinţei pe care experienţa îl arată sau trebuie să îl postuleze, are doar aparenţa unui caracter inteligibil căruia nu i se poate corela necontradictoriu cauzalitatea prin libertate. Astfel, prin critica raţiunii pure li se recunoaşte oamenilor ca fiinţe inteligibile posibilitatea libertăţii, în timp ce activităţii omeneşti de cunoaştere îi este negată posibilitatea intuiţiei intelectuale. Aşadar conceptul cosmologic de libertate din dialectica transcendentală şi cel etic din critica raţiunii practice nu se suprapun perfect: primul semnifică acel caracter inteligibil căruia îi corespunde omul empiric ca fenomen, al doilea semnifică o capacitate a voinţei de a se determina doar prin legea morală însăşi, exceptând însă toate motivaţiile empirice. Punctul comun al celor două concepte se găseşte în realitatea suprasensibilă a personalităţii: din punct de vedere teoretic **s-**a dovedit că e posibilă, pentru ca, din punct de vedere practic, să fie afirmată ca necesară.

Critica raţiunii practice se sprijină explicit pe critica raţiunii teoretice fiindcă acceptă ca fiind deja dovedit că o cunoaştere limitată la experienţă nu poate emite judecăţi despre realitatea libertăţii, dedusă ca şi condiţie a vieţii morale, adică nu poate afirma această realitate şi nu o poate nega decât raportâ**ndu-**se la domeniul experienţei. Astfel, prin metoda transcendentală **s-**a câştigat ideea că, în privinţa aprioritătii pretinse de legea morală, cunoaşterea teoretică nu are voie să se pronunţe şi că orice încercare de a întemeia astfel această pretenţie la aprioritate e tot atât de greşită pe cât e aceea de a o combate. Convingerea practică e, deci, total independentă de cunoaşterea teoretică. Ea nu poate nici să aştepte sprijin din partea cunoaşterii teoretice şi nici nu trebuie să se teamă de eventuale obiecţii. Kant realizează aici acea separare a metafizicii de morala care anterior lui apăruse

sub forma accentuării, vizavi de ştiinţă, a fenomenului empiric ca adâncire până la analiza cea mai profundă a raţiunii umane. Speculaţiilor metafizice şi cunoaşterii empirice le opune nu sentimentul vag al individualului, ci convingerea – ce uneşte şi împlineşte întreaga viaţă umană – în demnitatea legiferării morale. S-a arătat că această convingere necesară şi universală nu trebuie să aştepte de la ştiinţă nici confirmare, nici negare. Rezultă că ea se constituie prin sine însăşi, şi că aprioritatea ei nu poate fi niciodată demonstrată teoretic, dar nici contestată, că ea poate şi trebuie să fie crezută. Nu poate fi un om moral cel care nu e convins de universalitatea şi necesitatea obligaţiei morale, chiar dacă în conţinutul ei individual e determinată empiric şi nici cel ce nu e convins de aprioritatea imperativului categoric, iar această convingere e o parte integrantă a raţiunii umane: e principiul absolut al raţiunii practice pure. e inutil să încerci să demonstrezi sau să combaţi teoretic îndreptăţirea acestei convingeri morale. Ea există ca un fapt absolut al conştiinţei morale, iar a crede în realitatea ei e o necesitate universală a raţiunii umane. Aşa cum în critica raţiunii pure e vorba de a găsi o ştiinţă generală şi universală, în critica raţiunii practice se încearcă descoperirea unei *credinţe necesare şi universale*. După conceptul ei, această credinţă nu se poate sprijini pe o ştiinţă, ci doar poate fi descoperită şi eliberată de sub vălul înşelător al formei sale empirice.

Dacă punctul central al credinţei morale îl constituie valabilitatea apriorică a legii morale, atunci ea trebuie să îndeplinească toate condiţiile în care legea morală e posibilă. Credinţa practică realizează toate acele idei care pot fi considerate condiţii ale vieţii morale. Această realizare nu are loc în forma cunoaşterii, ci în cea a credinţei. Instituirea de către Kant pe acest temei a unei *etici metafizice a suprasensibilului* împiedică „argumentul moral” să se constituie ca un argument în sens teoretic. Kant nu poate fi înţeles dacă această parte a filosofiei sale

e considerată o continuare a alteia: viaţa morală e un fapt care e posibil doar în condiţiile existenţei libertăţii şi a lumii suprasensibile, prin urmare **s-**a dovedit că libertatea şi lumea suprasensibilă există. O asemenea „dovadă" contrazice toate principiile filosofiei transcendentale şi rezultatul criticii raţiunii pure. Cel ce aduce această acuzaţie nu trebuie să se mire dacă va / A

găsi în filosofia kantiană doar o mare contradicţie. În realitate, argumentaţia lui Kant e una *ad hominem*, ea sunând astfel: crezi în necesitatea şi valabilitatea universală a legii morale, deci trebuie să creditezi şi condiţiile în care ea este valabilă. Condiţiile amintite simt libertatea şi lumea sensibilă: prin urmare, în măsura în care întreaga ta convingere morală nu e caducă, trebuie să crezi cu necesitate şi în realitatea libertăţii şi a lumii suprasensibile. De aceea Kant numeşte ideile asupra cărora acţionează credinţa practică *postulate ale raţiunii practice* pure. Se adevereşte ceea ce spunea Schiller, şi anume că această teorie înseamnă pentru om „aducerea la certitudine" a ceea ce nu poate fi dovedit.

În filosofia practică reapar acele idei pe care filosofia teoretică le considerase a fi sarcinile cele mai înalte, de neatins pentru cunoaştere, ale procesului de reprezentare, iar astfel se arată că acele sarcini îşi au rădăcinile nu atât în motivaţiile teoretice, cât în cele practice. Ele apar **într-**o succesiune şi configuraţie diferite. Căci punctul de pornire al *metafizicii credinţei morale* trebuie să**-**l constituie ideea de libertate la care trimite analiza conştiinţei morale ca la un temei al ei. Dacă ţinem la necesitatea şi valabilitatea universală a datoriei morale, trebuie să credem că voinţa noastră poate să**-**şi dea sieşi legi şi să**-**şi orienteze după ele acţiunile, să credem deci că ea este liberă. Altfel, Kant ar fi încercat să demonstreze teoretic că există libertate a voinţei şi să deducă de aici legitatea morală, deci să întemeieze obligaţia morală prin capacitatea realizării ei (*das Sollen durch das Konnen zu begriinden*). Credinţa practică a lui Kant urmează însă o cale opusă. Ea porneşte

de la convingerea categorică, indiscutabilă a imperativului moral şi dobândeşte prin ea certitudinea morală a capacităţii de a-l realiza. Pentru el e valabil principiul practic: „poţi pentru că trebuie”.

Certitudinea credinţei în libertate e importantă fiindcă include şi certitudinea asupra *realităţii unei lumi suprasensibile a lucrului în sine*. Neputând fi întâlnită în lumea suprasensibilă, libertatea trebuie să aparţină unei lumi suprasensibile. Din cauză că toate fenomenele se supun legii cauzalităţii, libertatea e de căutat doar la lucrurile în sine. *Deci convingerea noastră că voinţa e liberă, realizează conceptul de lucruri în sine, problematic pentru filosofia teoretică*. Conştiinţa noastră morală ne constrânge să credem că pe lângă lumea noastră a experienţei mai există una pe care cunoaşterea o poate afirma doar ca posibilă. Se justifică astfel denumirea de „imperiu al fenomenelor” dată lumii noastre sensibile. Autocunoaşterea noastră morală ne arată că avem două esenţe şi că viaţa noastră se mişcă pe graniţa dintre lumea sensibilă şi cea suprasensibilă. Ca fiinţe sensibile suntem supuşi legilor spaţiului şi timpului, şi categoriilor, ca fiinţe inteligibile suntem liberi şi ne dăm nouă înşine legea universală a datoriei. Sub aspect empiric suntem condiţionaţi cu necesitate naturală în întreaga desfăşurare a activităţii voinţei noastre, însă aspectul empiric e doar forma de fenomenalizare accesibilă nouă pe care o ia *caracterul* nostru *inteligibil*, adevărata esenţă a acestor fenomene, de care şi este răspunzător. Glasul aspectului inteligibil se face auzit în aspectul sensibil prin certitudine. Deşi cunoaşterea încearcă să ne arate că luarea de decizii în situaţii concrete se petrece după legi ineluctabile ale naturii, conştiinţa noastră morală ne spune totuşi că aspectul nostru empiric e fenomenalizarea celui inteligibil care, în virtutea libertăţii sale, ar fi putut fi altfel. Necesitatea e doar fenomenalizarea esenţei noastre, libertatea e însăşi această esenţă. Astfel rezolvă Kant prin fenomenalism antinomia dintre libertate şi necesitatea

naturii, iar teoria sa despre aspectul inteligibil şi empiric e o formulare mai exactă conceptual a acelui mit platonician care făcea responsabil de procesul necesar al deciziei voinţei un act atemporal şi premundan al alegerii libere a individului. În fapt, la baza celor două teorii înrudite stă dorinţa de a purifica credinţa ştiinţifică în mecanismul psihologic al activităţii umane a voinţei prin conştiinţa morală a responsabilităţii. La Kant, aceasta are loc prin echivalarea, chiar şi în psihologia transcendentală, a conceptului de libertate, care în sens etic înseamnă determinarea voinţei „pure" prin forma legii, cu aspectul inteligibil al individului care „s-ar fi putut decide şi altfel".

După ce prin credinţa în legea morală a fost întemeiată credinţa în libertate şi în realitatea unei lumi suprasensibile a lucrurilor în sine, Kant e de părere că această metafizică practică mai poate fi dezvoltată. Pentru aceasta el foloseşte un argument care îl trimite dincolo de perspectiva întemeierii moral-filosofice şi, **într-**o oarecare măsură, înapoi la teoriile din tinereţe. Uimitoarea conexiune dintre sensibil şi suprasensibil în esenţa omului se oglindeşte în antagonismul dintre impulsurile noastre naturale şi cele morale. Principiul suprem al celor dintâi e fericirea, al celor din urmă e împlinirea legii morale pe care o desemnăm ca virtute. Însă natura umană e doar una, iar această unitate pretinde o sinteză superioară a celor două aspecte ale fiinţei noastre. Conform primatului raţiunii practice, această sinteză poate să conste doar în subordonarea momentului sensibil faţă de cel suprasensibil. De aici rezultă propoziţia sintetică după care din perspectiva conştiinţei noastre morale doar virtutea e demnă să atingă fericirea. Deşi anterior Kant susţinuse cu deplină seriozitate că virtutea constă în supunerea necondiţionată faţă de legea morală fără nicio raportare la fericire, totuşi conceptul binelui celui mai înalt include cerinţa de a gândi lumea astfel încât în ea fericirea să nu fie doar dezirabilă, ci şi parte a ei. Acelaşi om care a conceput lumea suficient de serios pentru a

pretinde că noi nu trăim pentru a fi fericiţi, d pentru a ne face datoria, acelaşi om **s-**a putut atât de puţin desprinde de ultimul rest de eudemonism înrădăcinat în spiritul omenesc încât a considerat parte componentă a credinţei morale necesare şi universale faptul de a fi convins că, în ultima instanţă, acţiunii morale trebuie să**-**i revină şi fericirea cea mai mare. Pe aceasta se întemeiază ambele postulate ale raţiunii practice. E un fapt că în existenţa cotidiană omul virtuos nu ajunge la fericire acţionând moral. De aceea, dacă e să credem în realitatea binelui absolut, ea nu poate fi găsită în lumea sensibilă a fenomenelor, ci doar în faptul că omul duce o existenţă atemporală, în lumea suprasensibilă. E ideea critică a *nemuririi* sufletului. Dar chiar şi pentru o viaţă fără de moarte, realizarea binelui absolut m şi pentru sine nu e garantată. Fiindcă prin conceptul de necesitate cauzală a naturii nu se garantează că virtutea în *progressus ad infinitum* aduce fericirea. Realizarea binelui absolut nu e garantată de credinţa noastră **într-**o *ordine morală a lumii* care a aranjat procesele necesare ale naturii astfel încât virtutea să ducă la fericire. Structura comună şi complementaritatea lumii sensibile şi a celei suprasensibile pot fi concepute doar de o fiinţă absolută, doar de Dumnezeu. De aceea, pe cât de sigură e credinţa în realitatea celui mai mare bine, tot atât de sigură trebuie să fie şi credinţa în existenţa divinităţii. Prin urmare, cele trei idei ale raţiunii teoretice **–** cosmologică, psihologică şi teologică **–** se transformă în cele trei postulate ale raţiunii practice: libertate, nemurire şi divinitate. Credinţa universală şi necesară a conştiinţei morale implică la Kant o metafizică a lumii suprasensibile ce exprimă conceptual convingerea că suntem fiinţe libere şi nemuritoare, care aparţin unei ordini morale a lumii, determinate de divinitate. Raţiunea umană se arată a fi legată în latura ei practică de lumea nemuritoare. Conştiinţa teoretică are doar posibilitatea acestei lumi, dar chiar şi aceasta numai fiindcă scopurile sale simt determinate de conştiinţa

morală.

Abia imaginea de ansamblu ne oferă cu exactitate părerea lui Kant despre metafizică în măsura în care de la ea se aşteaptă reprezentarea unei lumi suprasensibile, dincolo de experienţă. În calitate de cunoaştere ea este imposibilă, ca şi convingere e demonstrată nu doar ca fiind posibilă, ci şi ca fiind întemeiată necesar şi universal în raţiunea morală a omului. De aceea etica, teoria raţiunii morale a omului, nu poate fi construită nici pe o oarecare bază fenomenală, nici pe vreo tentativă de metafizică ştiinţifică, ci doar pe „faptul transcendental" al conştiinţei morale şi pe analiza aprioritătii sale. Departe de a putea fi derivată din**tr-**o concepţie asupra lumii, morala e singura cale pe care poate fi obţinută credinţa în esenţa suprasensibilă a lucrurilor: ea nu poate fi dovedită, ci doar crezută.

În acest sens, Kant desemnează credinţa în raţiune ca punctul de vedere „orientativ" ce conduce filosofia critică prin „noaptea suprasensibilului" şi are grijă să nu se rătăcească în ea. Cunoaşterea ştiinţifică nu are nicio cale de acces la suprasensibil. Kant respinge chiar şi acea capacitate mistică de percepţie ce oferă, ca sentiment individual, certitudinea nemijlocită a puterii suprasensibilului, fiindcă în cadrul experienţei umane nu poate fi găsită o astfel de certitudine. A considera aceasta, împreună cu religiile pozitive, o revelaţie supranaturală sau, alături de misticii şi filosofii sentimentului, o capacitate suprasensibilă de percepţie reprezintă pentru Kant o fantezie sau, în cel mai bun caz, flecăreală. Decizia finală în a stabili dacă reprezentările considerate revelaţii sau percepţii suprasensibile sunt adevărate sau divine, poate fi luată în mod necesar şi universal valabil doar prin raţiune, însă nu cea teoretică, ci cea practică. Orice reprezentare a lumii suprasensibile trebuie adusă în faţa forului moral şi examinată sub aspectul concordanţei cu credinţa raţională. Voinţa autonomă poate considera divin un imperativ doar fiindcă e moral şi e realizat de credinţa

în realitatea unei ordini morale a lumii garantată de divinitate. În această privinţă se poate afirma despre formele empirice ale credinţei: „După fructele lor trebuie să le recunoaşteţi”. În locul moralei teologice sau metafizice, Kant pune deci conceptul de *teologie morală*: Credinţa apriorică a raţiunii practice condiţionează o metafizică a suprasensibilului al cărei punct central e ideea de Dumnezeu.

Filosofia religiei **s-**ar limita la postulatele credinţei morale, dacă ar vrea să se limiteze doar la sursele de convingere ale raţiunii practice pure. Viaţa religioasă e un fapt empiric. Ea conţine relaţiile omului empiric cu ideile raţiunii practice. De aceea, în sistemul critic filosofia religiei reprezintă o cercetare a adevăratei vieţi religioase a omului din perspectiva axiologică a metafizicii credinţei. Ea nu e o descriere a vieţii religioase scindate a omenirii, ci trebuie să stabilească ce din cadrul vieţii religioase e condiţionat de simpla raţiune, adică de postulatele practice. Dacă, ţinând cont de originea lor istorică, înlocuim fiecare dintre religiile existente cu elemente empirice, filosofia religiei trebuie să descopere elementele care, prin credinţa pur morală a raţiunii, simt impuse conştiinţei religioase ca determinaţii esenţiale. În dezvoltarea acestei teze, autorul criticismului se opreşte atât cât poate asupra teoriilor şi convingerilor religiei pozitive în care a fost educat, protestantismul de nuanţă pietistă, şi încearcă o corelare cu teoriile sale filosofice, rezultatele depăşind în parte ceea ce ar fi putut obţine pe cale logică.

Aşa cum pentru metafizica naturii a fost necesar să se extragă din experienţă conceptul general de mişcare, tot astfel, filosofia religiei trebuie să ia act de *faptul fundamental al vieţii religioase* pentru a putea să o raporteze la credinţa morală. În această analiză, Kant porneşte de la relaţia esenţială a omului empiric cu legea morală. Legea morală apare în conştiinţa noastră ca un imperativ categoric, ca o cerinţă care nu este, dar trebuie

să fie îndeplinită necondiţionat. Cerinţa imperativă a legii morale ar fi imposibilă dacă omul ar realiza-o perfect. Dacă acel „trebuie” oferă credinţei morale convingerea posibilităţii de realizare, ea nu implică mai puţin nici conştiinţa neîmplinirii sale empirice. Pentru oameni nu există conştiinţa morală fără conştiinţa propriei imperfecţiuni şi inadecvări morale. Rezultă o *nevoie universală şi necesară a raţiunii* de a se elibera de aceasta imperfecţiune, iar fiindcă imperfecţiunea e recunoscută de conştiinţa morală ca parte esenţială a naturii umane, ea se transformă în dorinţa de a fi eliberat. *Nevoia de eliberare*, luată în sens moral, se dovedeşte a fi o componentă necesară a organizării umane generale, o consecinţă a raţiunii practice. Kant o consideră a fi esenţa vieţii religioase.

Astfel se explică afinitatea filosofiei lui Kant cu creştinismul, religia care a exprimat cel mai clar şi profund adevăratul miez al vieţii religioase, pu**nându-**l la baza sistemului său de dogme. Filosofia kantiană a religiei încearcă să arate în ce sens ideile de bază ale creştinismului pot fi înţelese prin raţiune şi concepute ca aplicaţii ale credinţei pur morale asupra nevoii de mântuire. Punctul lor de pornire îl constituie cercetarea filosofică a teoriei care exprimă cel mai sugestiv nevoia de mântuire: teoria păcatului. Fără îndoială, nevoia de eliberare îşi are originea în natura duplicitară a omului, în virtutea căreia legii morale i se opune antagonic mecanismul natural cu întreaga sa năzuinţă spre fericire. Însă năzuinţa spre fericire caracteristică instinctelor primare nu poate fi desemnată ca fiind rea în sine căci răul, ca şi binele, e un criteriu moral care nu are niciun sens în cadrul mecanismului instinctual. Atributele *bun* şi *rău* nu pot fi aplicate nici în lumea sensibilă, nici în cea inteligibilă. Acolo unde e valabilă doar legea naturii sau doar legea morală nu există nici bine şi nici rău. Binele şi răul presupun un raport între motivaţiile sensibile şi cele morale. Legea morală presupune subordonarea

motivaţiilor fizice faţă de cele morale. Voinţa în care acest raport devine efectiv o numim bună sau sfântă. De fapt, în fiinţa umană raportul corect dintre cele două tipuri de motivaţii e de la bun început inversat. Prin conştientizarea legii morale are loc în omul natural subordonarea acestei legi faţă de pulsiunile fizice. Această „înclinaţie" originară de a înlătura legea morală acceptată şi de a urma nevoile simţurilor e numită de Kant *răul radical* din fiinţa umană. El e un fapt, însă unul care nu poate fi conceput. El nu poate fi explicat nici prin caracterul empiric al individualului, nici prin**tr-**un raport în timp al exemplarelor succesive ale speciei umane. Căderea în păcat nu poate fi concepută ca un fapt unic ale cărui urmări se transmit ereditar, nici ca realizâ**ndu-**se în fiecare individ. Povestea biblică e văzută ca o exprimare simbolică a conştiinţei noastre despre acest fapt. Credinţa morală ce cunoaşte aspectul inteligibil prin raportare la cel sensibil trebuie să vadă în cel dintâi responsabilul pentru forma viciată de apariţie a celui din urmă. Iar dacă omul concepe aceasta raportare în întregime sau nu o concepe deloc, credinţa dobândeşte pentru el sensul cutremurător de a trebui să fie convins că nu forma condiţionată natural a fenomenului, ci esenţa sa cea mai profundă poartă vina acelui rău radical.

De aici se poate deduce întreaga sarcină a vieţii religioase. *Lupta principiului bun din om împotriva celui rău* duce în cele din urmă la victoria binelui pe care îl purtăm în noi ca o conştiinţă absolută a obligaţiei. Scopul ei este să anuleze relaţia greşită dintre motivaţii şi să**-**l inverseze. Opoziţia nu e graduală, ci principială. Inversarea pretinsă nu poate avea loc prin**tr-**un proces treptat, prin**tr-**un eveniment la nivel empiric. Inversarea presupune ca în aspectul inteligibil **–** baza răului radical **–** să aibă loc o inversare deplină şi, astfel, o recreare spontană a întregii sale esenţe. Această proprietate a inteligibilului, această „renaştere" liberă a sa e tot atât de dificil de conceput ca şi originea răului. O modificare în

lumea inteligibilă nu poate fi niciodată cunoscută deoarece, în cazul ei, singura condiţie în care modificările pot fi cunoscute, intuiţia temporală, nu are loc. Chiar şi conceptul de modificare nu are niciun sens în lumea inteligibilă deoarece presupune timpul. Posibilitatea unei astfel de renaşteri trebuie luată în considerare deoarece fără ea ar fi imposibilă suprimarea răului şi realizarea nevoii de mântuire. Dacă nu poate înţelege cum are loc renaşterea, credinţei îi sunt accesibile totuşi condiţiile ei. Lupta împotriva răului e condiţionată de ideea binelui din noi care însă nu ar avea niciun efect dacă nu am crede în posibilitatea ei de realizare. Puterea mântuitoare poate consta în vitalitatea cu care idealul de om absolut bun şi perfect acţionează în conştiinţa noastră. Reprezentarea *omului moral ideal* şi credinţa în realitatea sa e de aceea adevărata condiţie a renaşterii. În acest ideal, ordonarea divină a lumii domneşte în întregime. Tot astfel, renaşterea e reprezentarea unui om divin sau a unui om demiurg şi, în măsura în care e idealul propriei noastre raţiuni practice, omul-demiurg constituie forţa mântuitoare prin care se petrece renaşterea. Prin idealul moral şi tendinţa de a-l împlini sunt iertate slăbiciunile indivizilor şi ispăşite păcatele lor. Dragostea practică faţă de acest ideal e un surogat pentru vina de neiertat pe care o aduce cu sine răul radical.

În acest spirit, Kant oferă propria sa explicaţie moral-filosofică a fundamentelor creştinismului.

Departe de el acea lipsă de înţelegere cu care raţionalismul obişnuit a exploatat câteva concepte metafizice în scopuri facil moralizatoare. Cu întreaga seriozitate a naturii sale profund morale, Kant a conceput nevoia de mântuire ca un impuls necesar al raţiunii umane, a conceput subtil formele ce trebuie acceptate din motive pur morale şi a arătat că tocmai teoriile creştine ale diferenţierii sunt identice cu aceste forme. Nu a fost adeptul religiei naturale ca ştiinţă raţională. Nu a considerat iluzorie viaţa religioasă, ci un flux necesar de

activitate morală a raţiunii, văzând în creştinism cel mai înalt produs al vieţii religioase, nucleul acesteia, ideile credinţei raţionale fiind cuprinse în dogmele sale. Sub acest aspect, Kant, ca şi Lessing, de altfel, e foarte apropiat de teologia speculativă care a încercat să dezvolte mistica evului mediu şi a epocii reformei, doar că nu e vorba de cunoştinţe teoretice, ci de nevoi ale credinţei morale, pe care el încearcă să le demonstreze ca formulări pozitive necesare şi universale. De aceea au fost raţionaliştii dezamăgiţi de raportul intim dintre filosofia kantiană a religiei şi creştinismul pozitiv. În timp ce ei au repudiat misterele creştinismului, Kant a văzut în acestea exprimarea simbolică a nevoilor morale ale raţiunii. Pe măsură ce entuziasmul raţionaliştilor faţă de întemeierea religiei pe morală creştea, se înmulţeau şi reţinerile lor vizavi de faptul că la Kant aceasta întemeiere e abordată în profunzime, că nu se mulţumea cu tipurile de discurs despre bunăvoinţa divină şi desăvârşirea **într-**o viaţă nemuritoare. Kant a descoperit secrete nedemonstrabile pe care conştiinţa morală le poartă cu sine, alături de credinţa şi nevoile sale, şi a redescoperit aceste credinţe în religia pozitivă pe care ei crezuseră a o fi demonstrat şi a cărei profunzime nu au pătruns**-**o niciodată cu adevărat. Poziţia lui Kant depăşeşte partizanatele şi antipatia la fel de puţin întemeiată cu care ortodoxismul confesional a receptat şi a negat *Religia îţi graniţele raţiunii*. Căci aşa cum filosoful a îngrădit elementul raţional, tot aşa a făcut şi cu cel pozitiv.

S**-**a pus întrebarea de ce principiile credinţei raţionale nu apar **într-**o formă pur morală, ci în forma pozitivă a dogmelor. Motivul, spune Kant, sunt slăbiciunile morale ale naturii umane. Omul e incapabil să urmeze singur impulsul moral atâta vreme cât acesta apare sub forma legii morale. Nu îl poate urma atâta timp cât îl concepe doar ca lege morală pe care şi**-**a dat**-**o sieşi, ceea ce şi este în realitate. Ea devine constrângătoare pentru om dacă şi-o reprezintă sub forma poruncilor divine.

Această reprezentare constituie o credinţă dacă se arată că, pentru întemeierea filosofică, poruncile sunt divine fiindcă au fost recunoscute ca morale şi nu invers. Însă omul, prin motivaţiile sale empirice, trebuie să folosească în viaţa concretă, istorică, socială, credinţa în originea lor divină ca sistem ce sprijină acţiunea legii morale. În aceasta constă originea şi îndreptăţirea celorlalte forme pe care, sub efectul momentelor empirice ale reprezentării, credinţa piuă a raţiunii le-a luat în religiile pozitive. Acest moment luat în sine ar duce doar la cristalizarea convingerilor individuale în domeniul vieţii religioase. În realitate e vorba de manifestarea credinţei practice în comunitatea umană. De aici apare cerinţa raţiunii ca cei ce au şi vor să trăiască în aceeaşi credinţă să formeze un stat etic: biserica. Din punct de vedere teoretic şi practic, biserica e o comunitate morală necesară şi universală a tuturor oamenilor renăscuţi sau, cum a spus Kant, *împărăţia lui Dumnezeu pe pământ*. Domnia ordinii morale în viaţa terestră, sensibilă, a fenomenelor e *bunul cel mai de preţ* pe care l-a dat vreodată religia. E bunul cel mai de preţ pentru *specie*, iar conceptul său conţine, la fel ca şi conceptul de cel mai de preţ bun pentru individ, identitatea dintre virtute şi fericire, idealul împăcării dintre cele două împărăţii, a libertăţii şi a necesităţii, a moralei şi a naturii.

E singurul ideal în a cărui înfăptuire trebuie să credem şi care totuşi nu poate fi împlinit în experienţă. În experienţă, ideea de biserică ia diversele forme empirice care apar în istorie. Raportul dintre ele şi valoarea lor se determină în funcţie de apropierea pe care o au faţă de idealul „bisericii invizibile”. Aceasta e relaţia lui Kant cu punctul de vedere istoric al lui Lessing despre educaţia speciei umane, cu diferenţa că, în locul educaţiei prin revelare, el pune preocuparea pentru nevoia necesară şi universală a raţiunii. Istoria religiilor e procesul iluminării morale prin care omenirea conştientizează tot mai clar credinţa apriorică ce îşi are temeiul în organizarea raţiunii.

Această dezvoltare culminează în creştinism şi, prin ideile sale fundamentale atinge într-o formă simbolică scopul autocunoaşterii depline a credinţei religioase. Procesul nu se termină însă aici. Biserică invizibilă nu există, iar atunci când biserica vizibilă vrea să se pună capăt acestei dezvoltări, atunci când se consideră mai mult decât o instituţie educativă determinată istoric în vederea bisericii invizibile, când încearcă să înlăture „momentul statutar" fără de care organizarea ei empirică nu e posibilă, când din religie a credinţei morale a devenit serviciu confesional pentru obţinerea de favoruri, atunci, spune Kant, bisericile vizibile se transformă în producătoare de sclavagism şi ipocrizie. Ca şi raţionalismul, Kant realizează o critică a religiei pozitive pe baza religiei „pure". Aceasta din urmă nu e pentru el un sistem de adevăruri naturale, ci credinţa morală corelată în mod necesar şi universal valabil cu nevoia apriorică de mântuire a omului. Dacă religia „pură" există cu adevărat sau nu, e tot atât de lipsit de importanţă ca şi realitatea empirică a acţiunii morale pentru valabilitatea legii morale. Amândouă, legea morală şi credinţa raţională sunt idealuri absolute ce condiţionează dezvoltarea vieţii concrete a omului şi îi judecă valoarea fără să o fi pătruns vreodată deplin.

Din aprioritatea legii morale rezultă, aşadar, metafizica credinţei şi, prin aplicarea ei la nevoia de mântuire a omului, filosofia religiei. Dar trebuie să rezulte şi o metafizică în sensul critic de cunoaştere apriorică a experienţei, o *metafizică a moravurilor* care nu va cuprinde, precum metafizica naturii, o cunoaştere necesară şi universală a faptelor reale, ci o legiferare necesară şi universală a lumii morale. Principiu ei trebuie să-l constituie subsumarea faptelor concrete ale vieţii umane sub legea morală şi derivarea din ea a unor imperative particulare. Legea morală pretinde de la noi acţiuni ce provin din**tr-**o anumită dispoziţie. Din punct de vedere moral, acţiunile şi dispoziţiile sunt atât de strâns legate încât din dispoziţii drepte urmează cu necesitate

acţiuni drepte. Doar în afara vieţii umane pot avea loc acţiunile din interese personale, din obişnuinţă, printr-un impuls intern sau extern. Deci, în acest caz, acţiunea e posibilă fără dispoziţie. Astfel, contradicţia dintre moralitate şi legalitate împarte în două metafizica moravurilor. Dacă tot ce pretinde legea morală e o datorie, dispoziţiile cerute de ea simt numite de Kant *datorii ale virtuţii*, acţiunile pretinse de ele simt datorii ale dreptului şi astfel bazele metafizice ale virtuţii şi ale teoriei dreptului sunt tratate separat.

Pentru obţinerea de indicaţii morale particulare, imperativul categoric se arată doar în forma propoziţiilor despre *apărarea demnităţii omului*, dar nici aici pe deplin suficient. El determină pozitiv şi negativ orientarea moralei kantiene. În vreme ce dispoziţia virtuoasă constă în apărarea demnităţii omului, datoriile pot fi doar de la om la om. De aceea, Kant exclude datoriile faţă de fiinţe superioare sau inferioare. După el, nu există datorii faţă de animale. Datoria faţă de noi înşine şi faţă de ceilalţi oameni e să tratăm animalele „omeneşte”. Despre o datorie faţă de Dumnezeu poate fi vorba doar în credinţa religioasă, nu şi în morala a cărei sarcină e să aplice imperativul categoric la experienţă. Datoriile ce pot fi deduse se împart din punct de vedere pozitiv în datorii pe care omul le are faţă de sine şi faţă de ceilalţi oameni. În dezvoltarea acestui sistem, personalitatea lui Kant îşi dezvăluie trăsăturile uimitoare, aduse cu vârsta până la o severitate extremă. Bărbatul Kant se iveşte în faţa noastră când îl vedem cerând ca omul să nu se lase niciodată înstrăinat de sine, să nu-şi lase drepturile călcate în picioare, să facă tot ceea ce fizic şi psihic e posibil pentru a-şi păstra şi a-şi mări valoarea morală. Caracteristic în această privinţă e că printre datoriile omului faţă de sine Kant socoteşte şi sinceritatea. Repudierea minciunii are loc nu din cauza efectelor sociale nocive, ci fiindcă distruge respectul omului faţă de sine, fiindcă distruge definitiv sentimentul demnităţii sale morale. Sinceritatea

are pentru Kant o valoare atât de mare încât nu a ezitat să pună datoria omului față de sine însuşi chiar deasupra datoriei faţă de ceilalţi. Într-o mică lucrare a arătat că nu există vreun drept moral pentru a „minţi din dragoste faţă de oameni”, şi că salvarea unui prieten de la o moarte sigură nu poate fi obţinută printr-o minciună. Căci ar fi mai bine să se piardă viaţa unui om decât să se nimicească demnitatea morală a altuia. Pedagogia kantiană, în a cărei dezvoltare filosoful a folosit principiile lui Rousseau, fără a aduce în plus decât unele observaţii fine despre cunoaşterea profundă a naturii umane, are în centru nevoia de a creşte copilul în spiritul adevărului şi de a-i fi cultivată de la bun început voinţa morală, opusă minciunii (ce constituie începutul oricărui viciu). Pedepsele cele mai grave, cele care ating demnitatea personală sunt justificate doar atunci când copilul minte. Urmarea minciunii trebuie simţită de copil ca „nedemnă”. Caracteristic pentru seriozitatea aproape incredibilă cu care Kant supune întreaga viaţă imperativului categoric e faptul că prin întrebările cazuistice a încercat să stabilească în ce mod şi în ce limite obligaţiile omului sunt îndeplinite cinstit în diverse situaţii, ajungând până la regulile dietei, cele ale întâlnirilor mondene, bunelor maniere etc. Oricât de pedant ar suna aceste consideraţii, ele dovedesc că a respectat el însuşi ceea ce a pretins că este principiu al vieţii morale: să conştientizezi întotdeauna datoria, să acţionezi după ea şi să nu-ţi pierzi niciodată în viaţa practică spiritul critic înaintea certitudinii.

În tratarea obligaţiilor faţă de alţii, rigoarea lui Kant e şi mai accentuată. Înainte de toate, refuză să confere o valoare morală acţiunilor ce provin din sentimente naturale. „Patologia milei” nu ţine de morală. Dacă un om face bine celorlalţi fiindcă nu-i poate vedea suferind, faptul poate avea urmări folositoare şi să fie preţuit în viaţa socială.

Acţiunea are o valoare morală doar atunci când provine dintr-o dispoziţie ce recunoaşte în faptul bun o

datorie şi îl realizează în contradicţie cu propria sa înclinaţie. În fapt, Kant ajunge la consecinţa că lucrurile stau ca şi cum condiţia indispensabilă pentru o acţiune cu adevărat morală ar fi o înclinaţie naturală amorală, ca şi cum moralitatea ar putea fi afectată de aşa-numitele înclinaţii ale inimii. Acesta e sensul vizat de renumitele epigrame ale lui Schiller împotriva rigorii kantiene, atingându-i punctul sensibil. Conceptualizarea kantiană a vieţii morale presupune o victorie a motivaţiilor morale în lupta cu impulsurile naturale. Astfel, legea morală îşi pierde pentru el din valoare fiindcă legea naturală a mecanismului psihologic anticipează aceeaşi reuşită. Valoarea legii morale şi a acţiunii libere determinate de ea constă pentru Kant în aceea că ea pretinde ceva ce legile naturii nu pot realiza. Obligaţia morală are sens doar în opoziţie cu cea naturală. Caracterul inteligibil al eticii kantiene implică o concepţie a vieţii naturale după care, lăsată în voia ei, ea ar conduce nu în mod necesar, ci doar întâmplător la rezultate legale, în cele mai multe cazuri, însă, ar contrazice direct legea morală prin urmările sale. De aceea, Kant e reprezentantul unui *pesimism etic*. Obligaţia necondiţionată a legii morale are ca premisă faptul că impulsul natural o contrazice. Omul percepe legea morală ca o normă doar fiindcă impulsul său natural se opune. Acest pesimism etic e scos la iveală în teoria despre răul radical şi e ceea ce-l desparte principial pe Kant de Rousseau pentru care binele originar al naturii umane era o dogmă de nezdruncinat.

Într-o expunere amănunţită, Kant împarte datoriile în datorii ale dragostei şi datorii ale atenţiei, descoperind finalmente că ele apar cel mai clar în relaţia de prietenie pe care o preamăreşte ca cea mai pură şi cea mai morală relaţie posibilă între oameni. Limitarea obligaţiilor morale la raporturile personale dintre oameni aşază filosofia morală kantiană în cadrul tendinţei generale a secolului al XVIII-lea care din principiu nu voia să recunoască valoarea morală proprie vieţii sociale. În ultimă instanţă, şi etica sa

rămâne individualistă: Omul individual în activitatea sa morală şi faţă de ceilalţi oameni, în relaţiile sale personale – acesta e la Kant obiectul legiferării morale. În structurarea filosofiei sale, el se opune principial instituţiilor publice fiindcă ele nu conţin o comunitate internă, în sens propriu morală, ci doar una „legală" a vieţii omeneşti. Şi totuşi, tocmai el a dat impulsul cel mai puternic în tratarea formelor comunităţii pentru a explica ştiinţific scopul moral pe care ele trebuie să-l îndeplinească şi temeiul moral pe care se bazează.

Acest raport specific apare în faptul că, la Kant, relaţiile dintre *filosofia dreptului* şi etică sunt clasificate şi complicate în mod ciudat. Datorită distincţiei între legalitate şi moralitate, Kant păstrează ideea lui Thomasius şi, după aceasta, a lui Wolff, că teoria dreptului are de-a face doar cu forma exterioară a vieţii umane. Ea priveşte acţiunile şi nu dispoziţiile. E domeniul exteriorităţii şi al constrângerii. Acţiunile pot fi constrânse, dispoziţiile – nu. Dar chiar şi pentru

Kant, convieţuirea legală a oamenilor e o manifestare a esenţei lor practice, de aceea şi ea trebuie să apară principiul general al raţiunii practice. Cu o altă întemeiere, în forme şi formule diferite, Kant aderă în cele din urmă la ideea lui Leibniz că filosofia dreptului trebuie să constituie doar o parte a filosofiei practice generale şi să pornească de la principiul ei fundamental, chiar dacă respinge orice legătură a teoriei dreptului cu morala, adică cu teoria obligaţiilor morale particulare ale individului uman. Deşi nici în exprimarea lui Kant nu apare vreun raport propriu-zis „moral" pe care l-ar pune din principiu la baza explicării filosofice a dreptului, acesta e totuşi o expresie a raţiunii practice, e temeiul moralei individuale, cauza finală a întregii vieţi sociale. În ultimul caz, manifestarea libertăţii indivizilor conduce cu necesitate la conflicte. Viaţa politică e lupta oamenilor pentru manifestarea libertăţii lor. Dacă fiecare şi-ar folosi libertatea pentru a îndeplini legea morală nu ar apărea niciun conflict. Însă

omul e rău. El îşi transformă libertatea în arbitrar şi se întreabă dacă există condiţii în care, prin**tr-**o lege universală a libertăţii, arbitrarietatea unuia faţă de celălalt ar putea fi limitată, evitâ**ndu-**se astfel conflictele. Kant numeşte *drept* chintesenţa acestor condiţii.

De aici se poate deduce raportarea lui Kant la concepţia care desemnează dreptul natural drept înnăscut. După Kant, omului nu-i este înnăscut nimic altceva decât libertatea şi dreptul inalienabil de a o manifesta, nimic altceva decât determinarea şi forţa de a**-**şi da sieşi legea, dar şi dreptul de a acţiona după o astfel de lege. Orice altceva trebuie să fie câştigat pe baza şi în virtutea acestei libertăţi. Individul nu poate realiza o situaţie dreaptă doar pentru sine, ci fiindcă există o voinţă generală, care îi trasează manifestării libertăţii individuale anumite limite, astfel încât ea nu suprimă libertatea celuilalt, ci generalizează pretenţiile individului. O asemenea voinţă generală e posibilă doar prin intermediul statului şi, de aceea, dreptul există pentru Kant doar în cadrul şi prin intermediul statului.

Ţine de esenţa dreptului ca legile sale, din cauza raportării la ansamblul vieţii umane, să fie constrângătoare, ceea ce ele sunt doar prin domnia unei voinţe generale, evidenţiate în instituţiile comunitare. Toate acele relaţii ce ţin de aşa**-**numitul drept privat şi reglementează raportarea unui individ uman la altul apar deja în starea naturală, dar sunt valabile în ea doar provizoriu, devenind „peremptorii” abia în stat. În cadrul acestor relaţii de drept privat, Kant tratează, pe lângă dreptul obiectiv al proprietăţii şi dreptul personal al contractului, dreptul „realpersonal” al căsniciei şi familiei. Din aceste relaţii, Kant a ştiut să extragă doar latura lor juridică. Nu a abordat semnificaţia morală a căsniciei, fapt scuzabil dacă avem în vedere lipsa experienţei personale. Căsnicia e tratată de Kant doar ca o relaţie juridică, neapărând în morala sa. Există totuşi anumite temeiuri morale, deducţii din imperativul categoric şi interdicţia sa

de a folosi omul vreodată doar ca mijloc, prin care explică monogamia ca unica formă dreaptă de căsnicie.

În concepţia asupra statului, Kant se referă mai mult explicit la teoria contractului. Pentru a nu rata această concepţie trebuie să ne reamintim esenţa metodei critice. Profesorilor de drept natural teoria contractului le apare ca explicaţie a constituirii istorice a statului; pentru ei, teoria conţine un element fictiv, şi anume acela că oamenii, după ce au înţeles imposibilitatea stării naturale, au încheiat un contract prin care se constituia statul, fiecare voinţă individuală trebuind să se supună celei generale. După Kant, un contract cu valoare juridică obiectivă e posibil doar în stat. Şi dacă vorbeşte despre sarcina statului de a respecta un contract, aceasta înseamnă cel mult că, dacă se doreşte o întemeiere dreaptă a statului, ea poate fi obţinută doar prin**tr-**un contract care îl presupune deja. *Contractul social* e „ideea regulativă" a întemeierii absolute a vieţii în stat, întemeiere care poate avea loc doar în cadrul lui. Viaţa în stat e un fapt absolut al vieţii în societatea umană şi condiţie ultimă pentru toate formele individuale de drept care există. În expunerea teoriei sale asupra statului, Kant vede ca esenţă a statului principiul dreptăţii a cărui punere în practică are loc prin separarea puterilor în legislativ, executiv şi judecătoresc. Doar această separare asigură domnia legii şi exclude nedreptatea, însă legiferarea trebuie să fie expresia adecvată a voinţei generale. De aceea, în activitatea legiferatoare fiecare cetăţean trebuie să fie liber şi să aibă aceleaşi drepturi de a acţiona ca şi ceilalţi. Legiferarea dreaptă e posibilă doar în forma „republicană", care nu doar că nu exclude un executiv monarhic **într-**o monarhie constituţională, ci abia împreună garantează înfăptuirea voinţei generale. Doar în acest sens aderă Kant la tendinţele reformiste ale uniunii nord**-**americane şi ale revoluţiei franceze. Statul ideal însemnă pentru el acelaşi lucru ca şi la Montesquieu şi Locke, iar republica îi părea cea mai umilă formă de stat fiindcă acorda valabilitate

absolută legilor şi lăsa spaţiu de mişcare arbitrarietăţii indivizilor. La celălalt capăt, domnia pură a dreptăţii e reprezentată la Kant de statul lui Friedrich cel Mare în care vedea întruchipată politic conştiinţa datoriei din imperativul categoric. În acest stat era împlinită condiţia pe care o considera suficientă pentru a permite acţiunea individualului asupra vieţii publice: libertatea de expresie, publicitatea neîngrădită.

După Kant, sarcina puterii de stat nu e doar de a înfăptui dreptatea, iar mandatul de a se amesteca în viaţa individului nu se limitează la respectarea ordinelor sau interdicţiilor statului prin coerciţie. Conceptului moral de dreptate pe care statul trebuie să-l realizeze, îi aparţine după Kant şi validarea ei în forma pedepsei. *Dreptul de a pedepsi* nu provine din necesităţi şi nevoi empirice, nu e un mijloc de a respecta legea şi de a o feri de încălcare, şi niciun mod pedagogic de perfecţionare, ci un act revelat de recompensare care, după Kant, e pretins de dreptate.

Conştiinţa morală pretinde ca infracţiunea să fie ispăşită prin suferinţă şi, din cauză că individul nu e capabil singur de ispăşire, aceasta trebuie executată de stat. În acest sens riguros pretinde Kant menţinerea pedepsei cu moartea. Dacă nu mai există dreptate, viaţa oamenilor nu mai are niciun sens. Fără a-i lua în /

considerare utilitatea, pedeapsa trebuie executată din necesităţi morale. Teoria kantiană a pedepsei, oricât de larg ar fi principiul ei după care sentimentul recompensei e o parte a conştiinţei morale, conţine totuşi dovada că statul e, pentru el, nu doar un mecanism de reglare a convieţuirii de ansamblu a oamenilor, ci, în sens profund, o instituţie a raţiunii practice, un produs al moralităţii. Întreaga sa concepţie politică duce la ideea fundamentală că existenţa dreaptă trebuie să fie ordine a convieţuirii de ansamblu a oamenilor după principii ale raţiunii morale.

Tocmai prin aceasta se opune ferm teoriilor anterioare care au căutat scopul statului în orientarea spre eudemonism, fie că e luată în considerare fericirea

individuală sau cea generală. Din acest punct de vedere concepţia istorică a lui Kant a câştigat în profunzime. Şi dacă nu în expunerea, atunci cel puţin în întemeierea principială a *filosofiei istoriei* şi-a trasat ca sarcină principală completarea concepţiei naturaliste a lui Herder, aşa cum a combătut-o în unilateralitatea ei, de pe o poziţie superioară. Chiar şi Kant recunoaşte că în istorie e vorba de un principiu a cărui desfăşurare e condiţionată necesar, deci că principiul unei evoluţii naturale e singurul după care poate fi cunoscut ansamblul faptelor individuale. Însă pentru el „filosofia istoriei" trebuie să facă mai mult decât o simplă împărţire a materiei îndelung studiate pe care o constituie obiectul ei. Prin filosofia istoriei e urmărită evoluţia omului, iar acesta nu e doar apogeul lumii sensibile, ci, totodată, un membru al celei suprasensibile. Evoluţia sa trebuie văzută şi din punctul de vedere al scopului ce constituie categoria fundamentală a lumii sensibile. Istoria nu poate fi înţeleasă filosofic dacă scopul ei nu e cunoscut. Abia prin cunoaşterea sarcinii pe care această evoluţie trebuie să o îndeplinească se poate hotărî dacă mişcările individuale sunt cu adevărat evoluţii sau involuţii. Istoria filosofiei ca judecare a procesului istoric există doar din punct de vedere teleologic. Naturalismul îl aplică în secret. Însă punctul său de vedere teleologic e fericirea în forma ei vulgară sau elevată, individuală sau socială: pentru Kant, scopul istoriei e unul moral. Din acelaşi motiv e evident că în concepţia kantiană a opoziţiei dintre lumea sensibilă şi cea suprasensibilă nu putea fi vorba de trecerea treptată de la natură la lumea morală pe care Herder, ca un adevărat leibnizian, a încercat să o reprezinte în *Ideile* sale. Conceptele fundamentale ale sistemului său pretind o cu totul altă formulare a întrebărilor şi răspunsurilor, iar în micile sale scrieri care tratează acele întrebări arată chibzuinţă cu care Kant a făcut din principiile iluminismului propriile sale principii, reuşind să depăşească limitele acestuia. Aici el se află în faţa celei mai mari probleme ce a pus în mişcare spiritele

secolului al XVIII-lea, e vorba de întrebarea privind *raportul culturii umane cu natura*. Eudemonismul a dat un răspuns în sensul că importanţa, originea şi scopul culturii trebuie să conste în obţinerea unei fericiri mai mari decât aceea pe care natura o poate da omului ca fiinţă sensibilă. Pentru Rousseau, răspunsul constă în convingerea că acest scop e ratat de cultură, că e mai rea decât starea naturală şi că, prin urmare, trebuie să ne despărţim de ea pentru a apuca o cale nouă, mai bună. Aceste idei ale filosofului de la Geneva, Kant le-a păstrat cu întreaga lor energie, depăşind concepţia lui Rousseau prin aceea că filosofia sa aduce un nou concept de cultură.

Cultura e o activitate conştientă a voinţei umane de aceea îşi are valoarea în caracterul ei moral. Dacă e să fie vorba de o stare naturală a omului, ea are sens doar dacă viaţa naturală, orientată spre fericire, e gândită fără conştiinţa unei sarcini morale. Această stare e una a nevinovăţiei absolute, starea paradiziacă. Nu e un fapt de experienţă. Iar dacă e gândită ca precedând cultura – şi Kant găseşte această idee la Rousseau – nu se poate concepe o evoluţie treptată a conştiinţei naturale din starea naturală. Cunoaşterea legii morale e unică; ea poate avea loc doar pe baza conştientizării prezenţei sale. Când răul radical apare în natura umană, e activată şi certitudinea şi conştiinţa sarcinii morale. „Începutul prezumtiv" al istoriei lumii, adică ideea facilitată, dar nu întemeiată pe cunoaşterea experienţei, ideea unui astfel de început e semnul apariţiei răului radical, revolta împotriva legii morale conştientizată în însăşi aceasta revoltă e *căderea în păcat*. După apariţia legii morale, întreaga istorie umană e doar încercarea voinţei de a fi pe măsura acestei legi morale. Prin căderea în păcat, starea naturală a fost pierdută pentru totdeauna. Căci, odată prezentă, conştiinţa morală nu mai dispare niciodată. Dar şi împlinirea firească a impulsului spre fericire are aceeaşi soartă ca şi starea naturală. Izgonit din paradis, omul cunoaşte suferinţa muncii. Acum începe antagonismul

forţelor, acum se împleteşte şi irumpe jocul vieţii sociale, acum creşte virtutea şi, împreună cu ea, viciul. Forţele sunt tot mai încrâncenate, din rezolvarea fiecărei sarcini apare una mai dificilă, iar în timp ce activitatea morală îşi urmăreşte scopul, chiar dacă extrem de lent şi, în ciuda acestui fapt, nici măcar fără întrerupere, raportările omului la exterior se complică de aşa natură încât fericirea omului devine tot mai îndoielnică şi e tot mai rară. Fiecare câştig al culturii morale e urmat de o pierdere în fericirea naturală a individului. Activitatea morală a omului e posibilă doar ca renunţare la fericirea naturală. Cultura cu întreaga ei activitate şi suferinţă care o însoţeşte în mod necesar şi **într-**o măsură tot mai mare ar fi în fapt **–** aşa cum îi apărea lui Rousseau **–** o nebunie şi un atentat la fericirea individului dacă fericirea ar fi determinantul speciei umane şi dacă prin renunţarea la fericirea paradiziacă nu ar fi câştigat un bun mai înalt, binele absolut al moralei. O consolare ar fi că ceea ce se pierde la nivel individual prin activitatea culturală, e câştigat la nivel general. Dar acest câştig al întregului nu constă în fericire, ci în atingerea scopului moral. Căci a vorbi de creşterea fericirii generale simultan cu o nefericire crescândă a tuturor indivizilor, cum se şi întâmplă, e o absurditate. Acum principiul cel mai înalt al moralei e fericirea. Dacă trebuie să existe un scop care face cultura inteligibilă şi o justifică astfel încât, de dragul lui, trebuie suportate neajunsurile implicite, atunci acesta e libertatea. *Istoria omului e istoria libertăţii*. Însă istoria e coexistenţa formală a fiinţelor raţionale. De aceea scopul ei e unul politic, e realizarea libertăţii sub forma *statului cel mai bun*. Acest scop nu ar fi atins dacă prin el **s-**ar înţelege doar *un stat* cu instituţiile sale. Căci în orice clipă **s-**ar afla în pericol să fie distrus de celelalte state. Stadiul actual în care statele coexistă e o stare naturală a luptei în care se manifestă toate statele amorale. În această stare, războiul are o justificare morală doar dacă existenţa statală a unui popor e ameninţată şi trebuie să o apere. Posibilitatea unei

astfel de ameninţări ar fi exclusă doar dacă ar exista o stare cu adevărat dreaptă a statelor unul faţă de celălalt, când ideea *dreptului popoarelor* ar fi realizată. Ar fi aşa doar atunci când toate statele ar forma o alianţă care, în calitate de cea mai înaltă curte de justiţie, ar rezolva toate diferendele dintre ele. Necesităţii unei alianţe a statelor, Kant îi opune visul cosmo-politic al unei republici universale, fără a-i căuta o întemeiere raţională. Pentru el, *dreptul cetăţeanului lumii* se limitează la ospitalitate şi generozitate, iar această stare în care cetăţeanul unui stat nu mai trebuie să vadă în celălalt un duşman, cum se întâmplă în starea naturală, e realizabil legal doar prin *uniunea statelor*. Într-o astfel de uniune ar intra doar acele state în care nu doar legiferarea internă, ci şi problemele de politică externă ar fi decise de popor. O concepţie „republicană" a tuturor statelor şi o uniune de arbitraj ar fi condiţiile „păcii eterne" pe care Kant o vede ca „cel mai înalt bun politic" în depărtarea infinită a sfârşitului istoriei universale. Departe de entuziasmul utopic de a considera sfârşitul ca realizabil în stadiul actual, Kant consideră acest ideal singurul etalon după care pot fi judecate evenimentele istoriei universale. E tot punctul lui Lessing de vedere sub care Kant vede istoria religiilor, viaţa morală a individului şi întreaga dezvoltare culturală a speciei umane. Sarcina morală a evoluţiei individuale şi a evoluţiei istorice a speciei au acelaşi scop: realitatea libertăţii în lumea sensibilă. Însă acest scop e o idee a cărei realizare stă în infinitate şi pe care experienţa nu o poate vedea niciodată realizată. Domnia unei biserici invizibile, împărăţia lui Dumnezeu pe pământ, perfecţiunea morală a individului şi pacea eternă a statelor, toate ţin de unul şi acelaşi punct: punctul de intersectare a paralelelor.

Unitatea morală de măsură pe care a stabilit-o în judecarea oricărei evoluţii şi în principiul activităţii fără sfârşit stă măreţia lui Kant faţă de *iluminism*. Ceea ce au în comun e convingerea nezdruncinată că nu există niciun adevăr în care omul să creadă decât acela al raţiunii şi de

aceea susţine că cunoaşterea filosofică e normă critică pentru toate facultăţile pozitive. Dar dacă secolul al XVIII-lea a crezut că posedă adevărul raţiunii în cunoaşterea teoretică, Kant a distrus această iluzie, iar dacă bărbaţii care s-au crezut iluminaţi au predicat cunoştinţele lor probabile ca o nouă dogmă, Kant s-a opus ferm acestei arogante a „iluminării". Epoca arată tocmai prin promovarea unui raţionalism rigid că nu e luminată. Însă ea conţine toate premisele pentru a deveni astfel. Cu cât mai mult se impune principiul că adevărata valoare a raţiunii e ea raţiunea însăşi, că nu acceptarea aşa-numitelor idei liberale, ci activitatea autocritică a gândirii e esenţa spiritului auto-iluminat, cu atât mai mult se maturizează raţiunea umană în raport cu determinarea morală ce constituie nivelul profund al vieţii ei teoretice. A le conferi un caracter unitar, a lucra la împlinirea pe deplin conştientă a datoriilor umane şi, astfel, a se crede în acord cu o ordine superioară a lumii: doar aceasta e adevărata iluminare. Kant a putut spune că epoca sa e epoca iluminării doar în măsura în care el însuşi i-a conferit, prin filosofia sa, acest caracter, şi a ridicat-o deasupra ei înseşi.

Filosofia estetică

Concepţia criticismului asupra lumii se caracterizează înainte de toate prin faptul că rădăcinile ei stau pe deplin conştient şi ştiinţific întemeiat nu doar în raţiunea teoretică, ci în principal în cea practică. De aici rezultă caracterul ei dualist. Dualismul dintre lucrul în sine şi fenomen, dintre lumea sensibilă şi cea suprasensibilă, dualism ce străbate întreaga filosofie kantiană, e acela raţiunea practică şi cea teoretică. Indiferent de punctul de vedere ar fi incorect să se afirme că filosofia lui Kant e scindată de acest dualism. Credinţa în identitatea profundă a celor două forme de activitate a raţiunii umane poate fi observată în orice loc al doctrinei sale. Întreaga activitate a raţiunii teoretice e determinată de sarcinile ce îi sunt impuse de raţiunea practică, iar energia sarcinii morale îşi are temeiul tocmai în contradicţia în care stă faţă de

natura omului. În toate ipostazele lor, raţiunea practică şi cea teoretică se raportează permanent una la cealaltă şi împreună trimit la o unitate care nu apare complet în niciuna din cele două luate în parte. Prin raţiunea teoretică e pus în valoare omul sensibil, iar suprasensibilul apare doar ca un concept limită. În raţiunea practică, suprasensibilul domină sensibilul, negăsind însă în el altceva decât o barieră ce trebuie la nesfârşit depăşită pentru a-şi împlini scopul. Determi**nându-**se şi limitâ**ndu-**se reciproc, raţiunea teoretică şi cea practică reclamă conceptul de funcţiune unitară, expresia identităţii lor originare, fără de care nu **s-**ar putea institui relaţiile dintre ele. Dacă ar exista doar forme teoretice şi practice, plus activităţile raţiunii, dependenţa lor reciprocă, pe care Kant a evidenţiat-o în fiecare aspect particular, ar fi cel mai enigmatic fapt posibil. De aceea, încheierea pe care filosofia lui Kant o găseşte în *Critica facultăţii de judecare*, nu ţine de nevoia de sistem, ci „factorul sistematic" e în temeiul său profund obiectiv principiul hotărâtor şi desăvârşit al filosofiei kantiene fără a cărui înţelegere şi recunoaştere ar fi fost doar *disjecta membra philosophi*.

Depăşirea dualismului poate avea loc doar prin**tr-**o funcţie a raţiunii la care viaţa teoretică şi practică participă în egală măsură şi care afirmă totuşi cu referire la cele două o specificitate originară. Se înţelege de ce Kant se alătură acelor străduinţe ale psihologiei empirice care, pe lângă funcţia de reprezentare şi cea apetenţă, a introdus o a treia funcţiune de bază a psihicului uman sub numele de sentiment. Din punct de vedere empiric, sentimentul indică relaţia de intercondiţionare a celor două tipuri de activitate. Ea include un conţinut de reprezentare pe care îl pune mai mult sau mai puţin explicit în legătură cu un scop ce reprezintă o formă de apetenţă. Aşadar dualismul filosofiei kantiene poate fi depăşit doar dacă se demonstrează că există o formă raţională a sentimentului, adică o activitate necesară şi universală a sentimentului, iar pe lângă cele două

întrebări: „există cunoştinţe a priori?” şi „există dorinţe a priori?”, apare o a treia: „*există sentimente a priori*?”

Critica facultăţii de judecare, ce are ca obiect această sarcină, îi dă o altă formulare care, totodată îi dezvoltă obiectul. În concepţia kantiană se opun două lumi, sensibilă şi morală. Prima e lumea cunoaşterii, cealaltă – a credinţei. Prima e domeniul naturii, cealaltă – domeniul libertăţii; în cea dintâi domneşte necesitatea, în cea de-a doua – finalitatea. Un dualism absolut care aruncă o prăpastie de netrecut între cele două e contrazis de faptul conştiinţei umane care prin funcţia sa de unificare ştie în adâncul ei că se află simultan în ambele. Admiţând totuşi că ele ar fi coordonate în lipsa vreunei legături, unitatea lor poate fi găsită doar în subordonarea uneia faţă de cealaltă. Despre cum trebuie împărţite rolurile în cazul unei astfel de subordonări, nu poate fi nicio îndoială în cazul filosofiei kantiene. Din subordonarea raţiunii practice faţă de cea teoretică au rezultat toate erorile anterioare ale filosofiei. Această subordonare a condus la tendinţa greşită de a întemeia morala pe o metafizică, fapt imposibil. Din ea a rezultat credinţa fatalistă că ceea ce e considerat drept libertate reprezintă doar un tip de necesitate – din ea a rezultat întreg naturalismul ce consideră lumea scopurilor un produs al necesităţii naturale. În fapt, toate contradicţiile care apar între filosofia lui Kant şi, de exemplu, Leibniz sau Hume, trimit la faptul că, pentru cei din urmă – raţiunea teoretică, pentru cel dintâi – raţiunea practică duce la primatul asupra celeilalte. Transferarea punctului de vedere filosofic de la raţiunea teoretică la cea practică e, poate, expresia cea mai elocventă a transformării totale care în istoria filosofiei moderne e legată de numele lui Kant.

Subordonarea lumii sensibile faţă de cea morală e o cerinţă a raţiunii practice care în acţiunea omului nu poate fi realizată complet. Se pune întrebarea dacă nu cumva şi activitatea noastră de reprezentare susţine această cerinţă, iar astfel să ajungem la conştiinţa nemijlocită a

unităţii fiinţei noastre raţionale. Se pune întrebarea dacă putem *gândi domeniul naturii ca fiind subordonat domeniului libertăţii* şi dacă există forme necesare şi universal-valabile în care acest fapt trebuie să se întâmple. Însă de la bun început e clar că subordonarea nu poate fi o funcţiune a cunoaşterii. Căci cunoaşterea nu se extinde asupra lumii morale şi de aceea nu poate concepe o raportare a lumii sensibile la ea. În schema psihologică a lui Kant, subordonarea e desemnată în sens larg cu numele de „facultate de judecare". În măsura în care ea trebuie să aibă un caracter pur teoretic, trebuie să subsumeze, fie logic – un concept unei noţiuni, fie transcendental – o intuiţie sensibilă unei categorii. Ea oferă în ambele cazuri o determinare necesară pentru cunoaşterea obiectului. În paralel cu forţa de judecare „determinativă", Kant numeşte *forţa de judecare reflexivă acea* forţă în virtutea căreia subordonăm un obiect, fără a extinde cunoaşterea asupra lui, unui punct de vedere al considerării, al cărei principiu nu îl obţinem din cunoaşterea obiectului, d îl impunem din noi înşine. Cunoaşterea determină conceptul de fenomen al naturii fiindcă îl explică prin cauzele sale şi îl subordonează legilor generale. Dacă, dimpotrivă, acelaşi fenomen e considerat de noi ca plăcut sau neplăcut, aceasta e doar o modalitate a *considerării* pe care noi o introducem în obiect din necesităţi proprii şi prin care depăşim concepţia teoretică prin forţa de judecare reflexivă. E dar că toate aceste reflecţii se întâlnesc la nivel profund cu *sentimentele* pe care le avem faţă de obiectul cunoscut. Fiecare sentiment e un act al sintezei prin care reprezentarea unui obiect e corelată cu starea noastră subiectivă orientată spre un scop. În acest sens, critica facultăţii de judecare reflexive e o cercetare a formelor apriorice ale vieţii afective.

Fiecare sentiment e fie plăcut, fie neplăcut. Acest „fie… fie…" se bazează pe faptul că obiectul la care se raportează reprezentarea unită cu sentimentul corespunde sau nu unei nevoi. În sens general, desemnăm aceste nevoi

ca scopuri, iar de aici reiese că orice *conformitate cu scopul* e legată de un sentiment de plăcere, orice neconformitate – de un sentiment de neplăcere. Cu fiecare sentiment avem o subordonare a obiectului reprezentat faţă de un scop. Deci raţiunea reflexivă, identică în forma ei empirică înainte de toate cu viaţa afectivă, ne ajută să cunoaştem o mai mare unitate a întregii noastre fiinţe spirituale prin subordonarea unui obiect al cunoaşterii faţă de un scop. Însă aceste reflecţii empirice – pe deplin arbitrare şi subiective – nu ar putea niciodată să aibă un caracter necesar şi universal valabil. În privinţa aprioritãţii acelei raţiuni putem de-abia atunci fi convinşi când există reflecţii necesare şi universale care simt legate cu sentimente tot atât de necesare şi universale.

În realitate noi pretindem că avem astfel de reflecţii şi sentimente. Există două tipuri ale unui astfel de comportament al raţiunii noastre şi ele se diferenţiază prin aceea că în unul predomină considerarea, în celălalt – sentimentul. De aceea, primul tip e mai apropiat de activitatea noastră teoretică şi e în pericol de a fi considerat cunoaştere. Abia în celălalt tip esenţa sentimentului apare în întreaga sa puritate.

Întreaga activitate a facultăţii reflexive de judecare face ca lucrurile naturale să fie văzute din punctul de vedere al conformităţii cu scopul. În aceasta constă subordonarea naturii faţă de categoria de bază a domeniului libertăţii. Dar conformitatea cu scopul e reprezentată de noi fie în sensul că obiectul, făcând abstracţie de efectul său asupra noastră, e considerat a fi conform scopului, fie în sensul că simţim efectul său asupra noastră ca fiind conform scopului şi, astfel, îl numim frumos sau sublim. În primul caz e vorba de conformitatea obiectivă cu scopul a obiectelor naturale, în al doilea – de cea subiectivă. În primul caz facultatea de judecare procedează *teleologic*, în cel din urmă – *estetic*. În primul caz, punctul forte al comportamentului se află în conceperea în conformitate cu intelectul a relaţiilor

obiectului, iar sentimentul de plăcere apare doar secundar. În al doilea caz, momentul originar constă în acţiunea afectivă asupra noastră şi abia în cercetarea analitică devenim conştienţi de raportările conforme scopului. În mod vizibil, în ambele cazuri noi nu funcţionăm nici pur teoretic, nici pur practic, ci considerăm obiectele sub aspecte ce ţin de nevoile noastre, fie ele chiar universale şi necesare. Dacă până acum ne-am obişnuit să desemnăm în sens mai general un astfel de proces ca estetic, toată această parte a doctrinei kantiene trebuie să poarte numele de filosofie estetică, cu atât mai mult cu cât o autonomie echivalentă a celor două părţi ale filosofiei critice se află doar în estetica lui Kant, în timp ce teoria sa despre teleologie ocupă o poziţie mediană, oarecum îndoielnică între funcţiunea teoretică şi cea estetică în sens larg. În măsura în care considerarea teleologică trebuie să cuprindă doar o considerare, şi nu o cunoaştere, ea rămâne funcţiune estetică. Însă dacă ea caută conformitatea cu scopul în obiect şi îşi afirmă obiectivitatea, dobândeşte un caracter teoretic şi poate fi cu greu separată de o activitate a cunoaşterii.

Pentru întemeierea *judecăţilor teleologice a priori*, metoda criticismului pretinde mai întâi analiza condiţiilor în care ele sunt posibile. Acestea pot fi înţelese cel mai bine dacă se cercetează motivele care pentru o *considerare teleologică* preexistă în activitatea de cunoaştere. În această privinţă, critica facultăţii de judecare introduce două noi *concepte limită* ale raţiunii teoretice, iar când se spune, pe bună dreptate, că cercetările epistemologice ale lui Kant se termină abia aici, se arată cel mai clar că teleologia constituie un domeniu limită între comportamentul teoretic şi cel estetic al raţiunii.

Primul dintre aceste două concepte limită se dezvoltă din reflecţia asupra limitelor ce sunt trasate cunoaşterii apriorice a naturii prin forma ei conformă scopului. O cunoaştere universală şi necesară a întâmplărilor din

natură e limitată prin sine la reprezentarea legilor care stăpânesc natura. Conţinutul concret al fiecărui fenomen particular al naturii, specificitatea sa nu poate fi cunoscută a priori. Însă ea e un fapt şi, conform legii cauzalităţii, reclamă o explicaţie. Faptul că el a formulat clar această nevoie a ştiinţei, ţine de convingerile cele mai profunde ale lui Kant. **S-**a dovedit a fi o greşeală fundamentală a filosofiei iluministe că în admiraţia ei pentru marea conformitate cu legea naturii a neglijat valoarea fenomenului individual şi că cercetarea istorică şi filosofia sentimentului a fost doar pe alocuri atentă la acest fapt. Kant respinge pentru a doua oară opinia celor ce văd ca tendinţă a criticii sale doar explicarea legilor. El constată că *„specificarea”* naturii o conştientizăm doar prin experienţă şi de aceea rămâne „întâmplătoare” pentru cunoaşterea a priorică. De fapt, noi dorim să derivăm conform legii caracterul specific al fenomenelor individuale după principiul cauzalităţii; însă în faţa specificităţii lor noi ne aflăm din nou în aceeaşi situaţie, iar acest proces continuă la infinit în cazul cunoaşterii. Ca şi Nicolaus Cusanus şi Spinoza înaintea lui, Kant înţelege că de la infinit şi necondiţionat nu există nicio cale către finitul şi condiţionatul particular, că, mai mult, doar şirul fără început şi fără sfârşit al fenomenalizării infinitului poate fi conceput. Lumea cu necesitatea ei cauzală e o urzeală de nenumărate fire care se intersectează neîncetat şi creează noi modele. Dacă am putea urmări în întregime desfăşurarea necesară a fiecăruia dintre aceste fire şi urmările necesare pe care trebuie să le aibă de fiecare dată încrucişările cauzal necesare ale firelor, întreg *„sistemul experienţei”* ar rămâne pentru noi un fapt inexplicabil. Dacă fiecare stare a lumii e explicată ca efect cauzal necesar al stării care l**-**a precedat, conform legii naturii, tot acest proces ar putea fi explicat doar fiindcă o oarecare stare iniţială a condiţionat evenimentele ulterioare. E imposibil să se gândească pe baza intuiţiei noastre temporale o asemenea stare, cu atât mai puţin să

fie cunoscută. Şi chiar dacă am putea să o cunoaştem, această stare iniţială ar fi pentru noi un dat, un fapt de neconceput. Trebuie să considerăm ca un eveniment fericit, deşi contingent pentru cunoaşterea noastră, faptul că acel conţinut al percepţiei se arată a fi potrivit organizării noastre în aşa măsură încât putem aplica asupra lui formele logice şi transcendentale ale raţiunii noastre. Relaţia de conformitate cu scopul dintre formele gândirii noastre şi conţinutul dat lor e pentru cunoaşterea noastră nederivabil, deci „întâmplător". Aceasta deoarece conţinutul individual al experienţei nu e produs de noi ca forme ale ei, ci preexistă în noi. O cunoaştere necesară şi universală, şi a conţinutului individual al experienţei, şi a fundamentului concordanţei sale cu formele, ar fi posibilă doar pentru un spirit care şi produce conţinutul prin intuiţia sa. Conceptul unui astfel de spirit a fost deja stabilit în critica raţiunii pure: e acela al intuiţiei intelectuale sau al *intelectului intuitiv*[9]. Pentru el, chiar şi specificarea naturii ar putea fi cunoscută a priori, căci ar fi creatorul ei[10]. Se poate constata acum că noi, oamenii, nu avem acest intelect intuitiv, că nu putem să-l cunoaştem şi, de aceea, nici să înţelegem cum produce întreaga lume conform conţinutului său specific. **S-**a constatat şi că realitatea unui astfel de intelect intuitiv nu poate fi negată teoretic, că, mai mult, în conştiinţa teoretică avem fundamentul aprioric pentru a crede în realitatea unui

---

9 Pentru acest concept, Kant foloseşte aici, dar şi în general, respectiv deja în scrisoarea către M. Herz, denumirea mai veche de "intellectus archetypus".

10 Prin formulele şi interesele sale filosofice, Kant urmăreşte exact acelaşi mers al ideilor exprimat de Leibniz în sensul că "adevărurile de fapt" care pentru cunoaşterea omenească nu duc la adevăruri eterne ar trebui să poată fi derivate în intelectul divin din acestea din urmă. în mod esenţial, diferenţa dintre cei doi gânditori e aceea că, pentru Leibniz, conform caracterului său dogmatic, din aceasta rezultă o cunoaştere metafizică a contradicţiei dintre lumea eternă şi cea de fapt, precum şi aceea dintre lumile posibile şi aceea aleasă şi creată de bunătatea divină, în timp ce criticismul a transformat această opoziţie în opoziţia subiectivă dintre cunoaştere şi considerare.

creator comun al lumii sensibile şi al celei suprasensibile. Dacă, de aceea, o nevoie universală şi generală a intelectului nostru e să gândească o cauză ultimă a întregului sistem al experienţei doar pe baza conţinutului dat nouă, faţă de care întreaga noastră organizare a gândirii se dovedeşte ca fiind conformă scopului, reiese de aici nevoia universală şi necesară de a considera natura ca şi cum ar fi produsul unui intelect intuitiv, adică al unui intelect divin.

Producerea prin intelect şi producerea conformă scopului sunt identice. Căci intelectul operează pornind de la concepte. Când intelectul produce ceva, o face pe măsura conceptului său. Considerarea naturii ca şi considerare a operei unui intelect divin e, de aceea, considerare a naturii ca sistem al experienţei conform scopului. De vreme ce nevoia de a gândi un temei pentru specificarea naturii şi credinţa morală în realitatea unui intelect divin intuitiv sunt universale şi necesare, raţiunea e a priori constrânsă şi îndreptăţită *să considere întregul ansamblu cauzal al lumii sub punctul de vedere teleologic conform căruia adecvarea sa faţă de scop provine originar din activitatea divină de creaţie*. Această considerare nu e o cunoaştere. Argumentul fizico-teologic pentru existenţa lui Dumnezeu e imposibil şi de aceea ideile critice ale lui Kant se diferenţiază de

cele ale lui Newton pe care le mai susţinuse încă în *Istoria naturală a cerului*. Dacă acolo era dat ca încheiere cauzală a maşinii perfecte creatorul inteligent, acum o astfel de încheiere e respinsă teoretic păstrând totuşi nedemonstrabilul în forma unui mod de considerare necesar din punctul de vedere al raţiunii. Pentru certitudinea personală, amândoi au acelaşi scop, însă întemeierea e principial diferită. Teologia e redusă la considerare, la un comportament moral-estetic şi exclusă din domeniul ştiinţei. Orice încercare de a explica un fenomen particular al naturii pentru ştiinţă din**tr-**un scop

pe care îl împlineşte e greşită. În cunoaştere, orice lucru şi orice eveniment din natură poate fi derivat doar din cauzele sale, iar „moartea” oricărei ştiinţe a naturii e să accepte ca explicaţie a fenomenelor particulare forţe orientate spre un scop. Cauzele pe care le putem cunoaşte acţionează cu necesitate mecanică. Cu demonstrarea faptului că din necesitatea mecanică nu putem concepe întregul naturii, ne aflăm la *limita conceperii cauzale*, iar un tip de considerare cu adevărat necesară şi universal valabilă, însă doar un tip de considerare, are loc atunci când privim ansamblul naturii ca şi cum ar fi formă de fenomenalizare pentru realizarea unei activităţi finale divine.

Dacă cercetăm totuşi conţinutul pe care îl poate avea scopul divin căruia, în considerarea noastră, suntem nevoiţi să-i subordonăm mecanismul cauzal, acest conţinut nu poate fi cunoscut teoretic, ci doar ca un obiect al credinţei practice. De aceea e fundamental greşită orice încercare de a demonstra cum forţele naturii se unesc pentru a produce fericirea, pentru a pune funcţiunea unei fiinţe în slujba alteia, iar în acest sens „eşuează orice încercare de teodicee” nu mai puţin decât lipsa de utilitate din care filosofia iluministă şi-a construit consideraţiile ei înălţătoare. După Kant nu există o „teologie fizică”. Unicul scop divin în a cărui realitate trebuie să credem e acela pe care ni-l arată raţiunea practică: *împlinirea legii morale*. În acest loc, critica facultăţii de judecare depăşeşte rigoarea concepţiei etice prin însăşi aceasta împlinire şi dualismul criticii raţiunii practice prin credinţa morală. Dacă acolo se spunea că necesitatea naturală implică necondiţionat antagonismul faţă de legea morală, această concepţie e limitată aici la viaţa instinctuală a individului şi i se opune ideea superioară că întreg mecanismul cauzal al lumii trebuie subordonat realizării legii morale şi văzut ca servindu-i în mod necesar doar ei. Pentru concepţia naturii e exact aceeaşi împăcare a contrariilor pe care filosofia kantiană a istoriei a căutat-o în concepţia asupra

vieţii empirice a omului: dacă filosofia istoriei susţinea că scopul ultim al evoluţiei istorice e realizarea libertăţii în lumea sensibilă, teleologia susţine la rândul ei că doar din punctul de vedere al acestui scop trebuie considerat întreg mecanismul vieţii generale a naturii, că realizarea împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ e scopul ultim al oricărei existenţe empirice. Nevoile cunoaşterii noastre trimit întotdeauna la infinitudine: aceasta însă nu poate fi cunoscută, ea e un postulat al credinţei sau un punct de vedere al considerării.

Teleologia lui Kant se diferenţiază radical de teleologiile anterioare, şi prin conţinut, deci nu numai prin întemeierea sa, şi prin pretenţia pe care o ridică de a fi nu doar o cunoaştere, ci, mai mult, un mod de considerare raţional-necesar. Ea arată explicit că utilitatea nu e în niciun fel un principiu teleologic, face ca relaţiile utilitariste dintre diferitele lucruri care, pe deasupra pot fi concepute doar cauzal în cunoaştere, să fie valabile în considerarea teleologică cel mult ca mijloc ce poate fi gândit ca subordonat unicului scop absolut, legii morale. Însă din această relaţie teleologică generală a mecanismului naturii cu un scop divin al lumii nu rezultă niciodată judecăţi teleologice particulare despre conformitatea diverselor procese cu scopul. Căci fiecare proces e doar un membru al unui şir nesfârşit al mecanismului cauzal, iar ce însemnătate teleologică revine în acesta unui proces particular am putea înţelege doar atunci când am putea scruta întregul nexus cauzal până la componenta sa cea mai subiectivă şi am fi în stare să ne reprezentăm felul cum acest nexus e subordonat legii morale. Fiindcă niciuna din variante nu e posibilă, conceptul limită de specificare şi sistem al experienţei ne oferă în conexiune cu credinţa practică doar justificarea pentru considerarea generală a naturii ca un ansamblu de fenomene, în ultimă instanţă conform scopului.

De aceea, judecăţile teleologice individuale necesită înaintea criticii facultăţii de judecare încă o justificare. Ele

vor fi posibile doar dacă există fenomene care în sine, fără nicio referire la altceva, chiar fără referirea la scopul moral se arată considerării noastre ca fiind conform scopului şi pune explicaţiei cauzale obstacole de netrecut. Acelaşi tip de fenomene ar trebui (*muftten*) să fie conforme scopului fără nicio referire la ceea ce ar trebui (*solite*) atins prin ele: scopul lor nu ar trebui să le fie exterior, ci inerent. Aceasta e posibil doar fiindcă noi considerăm justificat să le vedem **într-**un anumit sens ca fiind atât cauze, cât şi efecte. O astfel de identitate are loc oriunde ceva e produs în mod conştient conform scopului. Cauza artefactelor omului o constituie ideea efectului pe care ele trebuie să îl producă, însă intenţia conştientă nu e niciodată recunoscută ca o cauză în lumea fenomenală dată nouă ca natură. Natura cunoaşte doar eficacitatea mecanică. Dacă, totuşi, unele dintre fenomenele ei lasă impresia că şi în cazul lor ideea întregului determină geneza părţilor individuale şi eficacitatea lor şi dacă pentru explicarea acestor relaţii înţelegerea noastră cauzală nu e suficientă, suntem nevoiţi să considerăm aceste construcţii ca şi cum ar fi produse din ideea scopului lor.

Toate aceste condiţii se potrivesc *organismelor*. Ansamblul vieţii unui organism e de aşa natură încât poate fi gândit doar ca un ansamblu al părţilor sale componente. Însă aceste părţi nu-i preexistă, aşa ca abia din ele să apară, ci, invers, părţile sunt posibile în întreaga lor funcţiune şi configuraţie determinată doar în acest organism. La fel de puţin pe cât întregul poate fi fără părţi, sunt posibile şi părţile fără întreg. Conformitatea organismelor cu scopul constă în aceea că sunt constituite şi funcţionează aşa cum e necesar pentru activitatea vitală a întregului şi că, invers, abia ansamblul întregului organism e necesar pentru a da configuraţiei şi funcţiunii membrului particular sens şi semnificaţie. Conformitatea cu scopul a organismelor e, după cum arată Kant, limitată la ea însăşi, ea e valabilă fără referire la efectele pe care

organismul le produce în lume. Capacitatea de substituire reciprocă dintre întreg şi părţi poartă în sine conformitatea cu scopul doar în măsura în care ambele pot exista doar unul prin celălalt. Acest *fapt de viaţă* e totodată o mare enigmă pentru cunoaşterea noastră. Tocmai capacitatea reciprocă de substituire a întregului faţă de părţi e un secret de nepătruns pentru explicaţia mecanicistă a naturii: întotdeauna ea poate concepe doar întregul ca produs al părţilor şi al mişcărilor conforme scopului, despre o determinare a părţilor prin întreg ea neoferind nicio cunoaştere. Kant încearcă aici să fundamenteze afirmaţia pe care a făc**ut-**o în *Istoria naturală a cerului* că organizarea e un fapt incognoscibil. Nu doar acceptă, ci şi pretinde explicit cunoaşterii ştiinţifice, în măsura în care ea poate, să dezvăluie necesităţile cauzale care au loc în procesul vieţii. Dacă se urmăreşte aceasta în cazul organismelor individuale, se va descoperi întotdeauna că ele sunt condiţionate nu doar de influenţele mediului înconjurător, ci în primul rând de *constituţia originară* pe care o are de la început în virtutea originii sale din**tr-**un alt organism. Cunoaşterea fiziologică a mecanismului cauzal în viaţa organică se termină prin conceptul de embrion, în a cărui constituţie originară trebuie căutată condiţia pentru toate reacţiile mecanice la influenţele lumii externe; acea „generatio aequivoca” e o ipoteză nedemonstrată şi, în acelaşi timp, în contradicţie cu întreaga explicaţie cauzală. Astfel, explicarea vieţii organice presupune totdeauna ceva anterior. Acelaşi lucru îl face şi când încearcă să derive pe cale mecanică constituirea diverselor rase şi chiar a speciilor din organizările originare. Kant a dezvoltat aceste idei în explicarea conceptului de *rasă umană*, important pentru studiile sale antropologice. El a încercat să arate că rasele diferite, considerate a fi în număr de patru, dovedesc prin capacitatea lor de încrucişare că îşi au originea în una şi aceeaşi specie din care **s-**au dezvoltat pe parcursul timpului sub influenţa factorilor climaterici. Dar atrage

atenţia că această ipoteză presupune în mod necesar capacitatea de dezvoltare, cum **s-**ar spune astăzi, capacitatea de variaţie şi de adaptare, adică o constituţie originară a speciei umane de a reacţiona diferit la diversele influenţe climatice şi că însăşi această presupoziţie scapă oricărei explicaţii cauzale. Doar privirea filosofului nostru în ştiinţa vieţii organice ajunge mai departe. El înţelege că tipul de considerare ce poate fi aplicat la rase în relaţia lor cu specia generală e posibil să fie valabil şi pentru speciile înseşi. Deşi lipsesc dovezi şi încercări empirice precise în această direcţie, Kant consideră posibilă, permisă şi justificată îndrăzneala unui „arheolog al naturii" care, după numele celor mai vechi revoluţii, face prin procesul generărilor să apară din**tr-**o organizare originară întreaga mare familie a creaturilor după legi mecanice **într-**o configuraţie întotdeauna conformă scopului. E posibil şi chiar adevărat că teoriile evoluţioniste ale gânditorilor francezi abia după apariţia *Facultăţii de judecare* au ajuns prin Lamarck la o concepţie clară şi că ei i**-**au fost accesibili prin mult**-**cititul în Germania Bonnet. Înaintea lor, Kant stă ca în faţa unei „aventuri riscante" a raţiunii cunoscătoare a cărei realizare nu îi apare spiritului său de cercetător al naturii principial imposibil de realizat. Presupunând că **s-**ar realiza, problema vieţii nu ar fi prin aceasta rezolvată, ci doar proiectată înapoi în timp: căci fiecare *organizare originară* menţionată de ipoteză ar fi tot atât de neverosimilă precum organizarea particulară a faptelor. *Viaţa e conceptul limită al explicaţiei mecaniciste a naturii*. Kant e de părere că apariţia organizării din viaţa anorganică nu poate fi cunoscută. E posibil şi nu se poate nega că ea provine din existenţa anorganică după cauzalitatea pur mecanică. Dar noi nu vom concepe niciodată acest proces şi nici nu îl vom putea demonstra. Căci **–** acesta e vechiul criteriu fundamental al epistemologiei kantiene **–** atunci am putea să**-**l producem noi înşine: noi cunoaştem ceea ce noi înşine creăm.

Conformitatea cu scopul e pentru cunoaşterea noastră un element străin în ansamblul mecanic al naturii pe care îl putem înţelege. De aceea suntem îndreptăţiţi şi chiar obligaţi să-l considerăm un oaspete dintr-o lume superioară, din lumea scopurilor. Astfel, judecăţile teleologice particulare prin care suntem îndreptăţiţi să considerăm faptele inexplicabile cauzal ale vieţii organice se ordonează de la considerarea teologică generală a naturii până la faptul că organismul cel mai aproape de perfecţiune şi cel mai funcţional, cel omenesc conţine viaţa în care natura apare purificată prin lumea morala şi, totodată ca un mijloc ce i se opune, dar care în ultimă instanţă i se subordonează.

„Folosirea principiilor teleologiei în filosofie" înseamnă că ele nu pot fi *niciodată principii constitutive* ale cunoaşterii naturii. Explicarea naturii nu are niciodată de-a face cu ele. Mai mult, sarcina lor e să facă inteligibil procesul vieţii în egală măsură în indivizi şi în specii ca un mare curent de evoluţii cauzal necesare. Dar dacă sarcina e consecvent critică trebuie să se admită că viaţa însăşi, că organizarea originară constituie pentru ea un concept limită, un fapt inexplicabil şi că nu poate contrazice considerarea prin care o nevoie raţional necesară explică acest fapt împreună cu întreg şirul ei de urmări de la configuraţii conforme scopului la o cauză determinantă a scopului.

Considerarea unor conformităţi particulare cu scopul are pentru cercetarea naturii sensul important că ridică mereu problema: prin ce mecanism cauzal s-a realizat conformitatea individuală cu scopul. Cu toate că şi în soluţionarea acestei sarcini e păstrată ideea că acea constituţie organică originară apare ca un membru indispensabil în ansamblul cauzal astfel cunoscut, totuşi, tocmai observarea conformităţii cu scopul a constituit problema, dar şi ocazia prin care cunoaşterea cauzală a dobândit o importantă extindere şi îmbogăţire. Se poate spune că tratarea problemei teleologice aşa cum apare la

Kant e cea mai matură tratare care a fost dată vreodată de la începuturi şi până în zilele noastre. Există o teleologie „leneşă" care nu mai crede necesar să cerceteze ansamblul cauzal al lucrurilor când constată împletirea lor conformă scopului. Acestei teleologii i se opune Kant vehement. Conformitatea cu scopul nu e un principiu al explicării naturii. Există însă o teleologie originală, cea kantiană, care vede în impresia conformităţii cu scopul pe care viaţa organică o face necesară doar sarcina de a-şi clarifica explicit legătura cauzală prin care se realizează această împletire conformă scopului. În natură, orice conformitate cu scopul e o minune. Teleologia leneşă – cum de altfel s-a autointitulat – se mulţumeşte cu „admirări"; adevăratei teleologii mirarea îi este doar o piedică în a cerceta medierea cauzală a ansamblului conform scopului. Considerarea teleologică nu e un principiu constitutiv al cunoaşterii, ci un *principiu euristic al cercetării*, iar în cunoaşterea vieţii morale e cea mai potrivită. Caracterul şi sarcina cercetării organice a naturii nu au fost niciodată mai profunde şi mai impresionante decât în critica facultăţii teleologice de judecare a lui Kant.

Principiile teleologice rămân problematice pentru cunoaşterea obiectivă şi se dovedesc a fi doar necesităţi subiective ale considerării. Subiectivismul lui Kant e accentuat şi mai mult în *estetica* sa. Deja prin formularea problemei estetice a situat aceste cercetări în perspectivă subiectivă. Nu întreabă ce e frumos, ci în ce constă starea subiectivă în care noi suntem afectaţi de un obiect astfel încât îl numim frumos şi pe ce se bazează necesitatea şi comunicabilitatea universală a acestei stări. Judecata estetică împreună cu pretenţia de aprioritate e obiectul criticii facultăţii de judecare estetice. Înainte de toate, judecata estetică trebuie delimitată clar fiindcă atât în expresia empirică, cât şi în gândirea populară e uşor de confundat cu domeniile limitrofe. Atât în privinţa plăcerii şi a utilului, cât şi în cea a binelui (cei doi oponenţi prin a căror trecere treptată de la unul la celălalt estetica şcolii

lui Wolff concepea frumosul) a căutat Kant să delimiteze ferm conceptul de frumos. Chiar dacă şi facilităţii de judecare îi oferă o poziţie mediană asemănătoare, totuşi această mediere nu e aceea a trecerii treptate, ci o sinteză de funcţiuni principial diferite. Numim „plăcut" tot ceea ce satisface simţurile noastre şi nevoile acestora, „util" ceea ce corespunde unei străduinţe orientate spre această plăcere; numim „bun" ceea ce împlineşte o sarcină morală. Deşi aceste activităţi se doresc a fi atât de diferite, ele au totuşi în comun faptul că satisfacţia care ne cuprinde în cazul plăcerii şi al binelui se bazează pe împlinirea unei nevoi, a unui interes**. Într-**un caz, e vorba de interesele sensibile ale individului, în celălalt e interesul raţiunii morale a speciei. Însă în ambele cazuri interesul trebuie să preceadă satisfacţiei în calitate de condiţie a sa. Tipurile de satisfacţie se bazează, pentru a folosi limbajul lui Kant, pe concordanţa obiectului cu un concept pe care ni**-**l constituim sau ni**-**l putem constitui ca expresie ideatică a interesului cuprins în obiect. Esenţa frumosului constă tocmai în aceea că un astfel de interes nu preexistă în el. Nici nevoile sensibile, nici cele morale nu trebuie împlinite prin frumos. Tot ce ne apare ca frumos trebuie să fie liber de orice legătură cu o intenţie. Satisfacţia specifică pe care o numim estetică e o *satisfacţie fără interes şi fără concept*. Satisfacţia obţinută prin plăcere e în funcţie de nevoile sensibile, dispoziţiile şi relaţiile individului. Ele nu oferă valabilitate universală şi necesitate. De aceea e imposibil un hedonism filosofic. Satisfacţia în cazul binelui depinde de interesul raţiunii morale. Acesta e a priori şi de aceea există o morală filosofică. În timp ce nimeni nu pretinde ca ceea ce îi place şi îi este folositor să**-**i fie astfel fiecăruia, pretindem ca judecăţile noastre estetice să fie recunoscute ca necesare şi universale chiar dacă poate nu punem pe ele un accent la fel de mare ca în cazul judecăţilor morale. Principiile unei estetici filosofice vor putea fi găsite doar prin aceea că satisfacţia în cazul frumosului e pusă pe un temei necesar şi universal valabil.

Însă dacă frumosul nu poate fi găsit nici **într-**un interes sensibil, nici **într-**unul moral şi în genere în niciun fel de interes, el trebuie să constea **într-**un sentiment ce are un fundament necesar şi universal valabil, independent de orice interes. Judecăţile estetice sunt posibile, deci, doar prin**tr-**un „sentiment a priori”. Se pune acum problema dacă există un astfel de sentiment.

Orice judecată estetică presupune un obiect dat în intuiţie căruia trebuie să-i fie aplicat atributul *frumos*. **Într-**o considerare lipsită cu desăvârşire de orice interes, această atribuire e doar posibilă. Starea estetică a omului nu poate consta în altceva decât în această activitate pură de considerare care e liberă de orice interes. Prin introducerea acestui concept, Kant e departe de a vrea să decidă dacă în genere şi în ce sens o asemenea stare poate fi complet pură în viaţa afectivă a omului. Emoţia cauzată natural în cazul nevoilor sensibile şi trezirea moral necesară a interesului raţiunii simt depăşite în fiecare moment prin funcţiunea estetică. Ea e complet pură doar acolo unde celelalte două tac. Această stare de absenţă a oricărei nevoi şi de indiferenţă practică e aceea a *jocului*. Considerarea pur estetică e însă independentă de realitatea empirică a obiectului ei. Interesele sentimentului sensibil şi acelea ale satisfacţiei morale se raportează în egală măsură la realitatea empirică a obiectului care e presupus de primul şi pretins de celălalt. Considerarea lipsită de interes se îndreaptă *doar către reprezentarea unui obiect* fără a ţine cont dacă e dat sau nu efectiv în experienţă. De aceea, ea nu se raportează la conţinutul reprezentării dat conform experienţei, ci doar la *forma reprezentării*, iar astfel esenţa ei trebuie căutată **într-**o *relaţie a funcţiilor reprezentării* şi nu **într-**o relaţie cu realitatea empirică.

Orice satisfacţie, prin urmare şi cea estetică, presupune o conformitate a obiectului cu scopul la care el se raportează. Deci, în starea ludică, ce exclude orice intenţie, trebuie să poată fi identificată o oarecare relaţie

în virtutea căreia poate fi analizată conformitatea unui obiect cu scopul. În contemplarea pură trebuie să poată exista o conformitate a obiectului cu scopul fără legătură cu vreun scop imediat al conştiinţei. Conformitatea cu scopul lipsită de scop sau, mai exact, lipsită de intenţie este, deci, esenţa frumuseţii. Orice intenţionalitate deranjează impresia estetică. Obiectul ce trebuie (*soli*) numit frumos, trebuie (*mufi*) să se prezinte în deplină conformitate cu scopul în faţa unei considerări în care nici măcar umbra unei intenţii nu e conştientizată. Astfel e determinată esenţa frumuseţii, dar e şi dezvăluită întreaga dificultate a problemei. Căci unde poate fi găsită o astfel de *conformitate cu scopul lipsită de orice intenţie*? Nu în obiectul însuşi căci orice conformitate obiectivă cu scopul, întemeiată în materia intuiţiei, poate fi raportată doar la un interes. De aceea, conformitatea obiectului frumos cu scopul poate consta doar în aceea că prin considerarea lui suntem transpuşi **într-**o stare ce apare fără vreun alt interes ca fiind conformă scopului.

Critica raţiunii pure a arătat că în reprezentarea unui obiect cele două funcţii de bază, intuiţia sensibilă şi gândirea conformă intelectului, se unesc una cu cealaltă. Dar această unire nu reuşeşte întotdeauna la fel de bine. Pot exista obiecte în cazul cărora claritatea înţelegerii intelectului să nu poată ţine pasul cu abundenţa intuiţiei sensibile, în cazul cărora predomină energia funcţiei sensibile, iar în prim planul conştiinţei stă emoţia sentimentului sensibil. Se poate să existe alte obiecte în care ceea ce e gândit în conformitate cu intelectul nu**-**şi poate găsi deplina sa intuire sensibilă, în cazul cărora predomină, deci, elementul gândirii şi interesele sale atrag atenţia asupra lor tocmai fiindcă nu **s-**au realizat încă intuitiv. Dimpotrivă, starea estetică a contemplării pure, lipsite de interes poate apărea doar acolo unde în conceperea obiectului sensibilitatea şi intelectul funcţionează armonios, acolo unde claritatea intuiţiei şi precizia conceptelor menţin împreună echilibrul. Această

armonie dintre sensibilitate şi intelect e, pentru contemplarea pură, în mod evident, cea mai conformă scopului, iar această conformitate cu scopul o receptăm în sentimentul prin care desemnăm obiectul ca fiind frumos. Conexiunea funcţiei de intuiţie cu cea intelectivă este, după cum a arătat şi critica raţiunii pure în analitica transcendentală, apanajul „facultăţii de imaginare”, iar ea conţine singurul temei pe care se poate dezvolta acel raport armonios. Frumuseţea provine din acea funcţiune a facultăţii de imaginare în care intuiţia şi gândirea se armonizează deplin.

Conformitatea obiectului frumos cu scopul nu stă aşadar în el însuşi, ci în efectul său asupra considerării noastre. Frumuseţea nu e un atribut al lucrurilor pe care îl percepem ca pe celelalte proprietăţi şi de aceea putem să-l deducem prin judecăţi analitice din conceptul său. Dacă lucrurile ar sta astfel, ar exista doar concepte empirice ale frumosului şi nu am avea judecăţi estetice necesare şi universal valabile. Ele sunt posibile – şi în aceasta constă paralelismul dintre cele trei mari critici kantiene – doar prin „idealismul conformităţii cu scopul”: doar conformitatea cu scopul trebuie să fie implicată în modul nostru de contemplare a obiectelor. Căci armonia dintre funcţia sensibilităţii şi cea a intelectului nu e întâmplătoare şi individuală. Conceperea unui obiect şi energia diferită cu care sensibilitatea şi intelectul participă la ea, ţin de organizarea supraindividuală a raţiunii umane, de „conştiinţa în genere” şi de „substratul suprasensibil al omenirii”. De aceea şi senzaţia de satisfacţie pe care armonia o aduce cu sine în considerarea pură e universal valabilă şi necesară: e un „sentiment a priori” pe care se bazează valabilitatea apriorică a judecăţilor estetice.

E greşit să combaţi această teorie a lui Kant prin indicarea diversităţii empirice a judecăţilor estetice. Constituirea judecăţii estetice în individ trebuie să fie condiţionată psihologic de faptul că nu e în stăpânirea intereselor individuale, ci e accesibilă contemplării lipsite

de interes, stării ludice. Această condiţie e împlinită, dacă acest lucru se întâmplă vreodată, extrem de rar. Astfel, judecata estetică pură va fi, din punct de vedere empiric, permanent intersectată de dispoziţii şi înclinaţii individuale. De aici, disputa permanentă asupra obiectelor estetice. Disputa nu e aplanată în funcţie de esenţa obiectului prin aducere de dovezi. Demonstrarea trebuie să aibă loc prin concepte. A-i dovedi fiecăruia că un obiect e frumos ar însemna să arăţi că el corespunde unui concept. Frumosul e însă conformitatea cu scopul în lipsa unui concept. El poate fi doar simţit. Acest sentiment poate fi *comunicat universal* prin aceea că toţi aceia pentru care considerarea pură nu e imposibilă şi nici deranjată de relaţiile particulare sunt înălţaţi prin intuiţia obiectului în starea estetică a armoniei dintre sensibilitate şi intelect. Acest sentiment nu poate fi demonstrat. De aceea, după cum spune Kant, nu există o doctrină estetică, ci doar o critică generală a esteticii, adică o cercetare transcendentală a posibilităţii judecăţilor estetice a priori în genere.

Aceste cercetări de pionierat ale lui Kant impun limite stricte sferei obiectelor care în acest simţ pur trebuie numite frumoase. Frumuseţea pură care corespunde în întregime conceptului kantian e doar aceea lipsită de semnificaţie. Tot ceea ce e semnificativ pentru noi are aceasta proprietate doar prin raportarea la un interes. *Frumuseţea* pură sau, cum o mai numeşte Kant, *liberă* trebuie căutată doar acolo unde nu există niciun scop de îndeplinit. În natura idilică, în flori, în arabescuri, acolo unde există doar un joc al formelor care pune sensibilitatea **într-**o relaţie armonioasă cu gândirea, doar acolo e de găsit frumuseţea pură. Deja altfel ne raportăm la fenomenele naturii, în cazul cărora, pentru contemplarea teoretică, e valabil momentul teleologic. Aici, Kant atrage foarte subtil atenţia asupra diferenţei că doar la animalele superioare ne apare ideea de specie prin care analizăm exemplarele individuale şi cu cât îi simt mai

mult sau mai puţin potrivite, cu atât le considerăm mai mult sau mai puţin frumoase. Această „frumuseţe determinată" e deci dependentă de un concept al speciei, deşi acesta nu stăpâneşte comportamentul nostru estetic propriu-zis ca un concept formulat, ci inconştient ca un tip al deprinderii de a intui. Superior între tipurile de specii e omul. În el, organizarea lumii fenomenale e pentru noi desăvârşită: *forma umană e idealul raţiunii estetice*. În ea se arată că o proprietate caracteristică omului e comportamentul estetic. Relaţia armonioasă dintre sensibilitate şi intelect e obiectul satisfacţiei estetice. Această relaţie e specific umană. Doar o fiinţă care, ca şi omul, aparţine în acelaşi timp lumii sensibile şi celei suprasensibile poate să perceapă armonia celor două orientări ale activităţii sale ca frumuseţe. Nici sub acea fiinţă, în lumea sensibilă, nici deasupra ei, în lumea raţională, nu există frumuseţe. El însuşi, în fenomenalizarea esenţei sale raţionale, e şi idealul consideraţiei estetice.

Iar dacă în teoria despre frumuseţea determinată s-a arătat că viaţa estetică a omului, în ceea ce priveşte aspectul empiric al conceptului, nu a fost surprinsă în întregime prin conceptul kantian de considerarea lipsită de interes şi de concept, acest lucru se petrece în teoria asupra *sublimului*. În literatura engleză şi germană de la care Kant a primit unele impulsuri în elaborarea sistemului său, sublimul era de obicei corelat frumosului ca un alt tip de comportament estetic. Însă Kant a centrat conceptul de funcţiune estetică atât de mult pe frumos, încât nu a mai putut să vadă în sublim o funcţiune pur estetică, ci una totodată morală. Conceptualizarea kantiană a sublimului face activitatea estetică să apară nemijlocit legată de conştiinţa morală. Această conceptualizare indică tot tendinţa subiectivă drept conceptualizare a frumosului. Nefundamentând atributul *frumos* în obiect, ci în efectul asupra noastră, obiectele simt doar *deschise spre sublim*, abia starea în care ele ne afectează fiind sublimă. Iar aici,

relaţia dintre sensibilitate şi intelect e cea pe care se bazează esenţa stării estetice. Impresia „estetică” nu mai e întemeiată pe liniştea armonioasă a considerării, ci pe eliberarea conştiinţei umane prin luptă. Obiectele nu sunt ele însele sublime, dar ele sunt numite astfel când conceperea lor determină o stare a conştiinţei care, vizavi de scopul moral, apare ca fiind conformă scopului. Există obiecte care fie ca „matematic-sublime” prin mărimea lor de neconceput, fie ca „dinamic-sublime” prin forţa lor depăşind orice măsură pun facultăţii noastre de reprezentare problema de nerezolvat de a intui prin simţurile noastre infinitatea pe care o gândim în ele. Din inadecvarea sensibilităţii faţă de cerinţele gândirii provine cu necesitate un sentiment de neplăcere; însă această neplăcere e depăşită prin conştientizarea faptului că funcţionarea suprasensibilă a gândirii noastre se vădeşte a fi superioară funcţionării intuiţiei, că în calitate de fiinţe suprasensibile pretindem mai mult decât putem realiza ca fiinţe sensibile. Sublimul ne doboară în calitate de fiinţe sensibile, însă cu atât mai mult ne înalţă ca fiinţe raţionale, sublimul are întotdeauna ceva din „destinul măreţ care-l înalţă pe om atunci când îl zdrobeşte”. Aceasta relaţie e din punct de vedere moral cea corectă, iar obiectul ce deschide spre sublim ne transpune **într-**o stare în care simţim *triumful fiinţei noastre suprasensibile asupra celei sensibile* ca un obiect al satisfacţiei din punct de vedere moral. O astfel de satisfacţie e morală când e vorba de triumful obţinut prin activitatea realmente morală a voinţei, triumf al esenţei noastre suprasensibile sau a oricărui alt om asupra naturii sensibile; satisfacţia e estetică dacă se realizează independent de întâmplările reale, prin simpla considerare a obiectului. Dar şi în acest caz satisfacţia e dependentă de interesul nostru moral de a subordona omul sensibil faţă de cel suprasensibil şi e condiţionată de scopul moral de la care primeşte o parte din necesitatea şi valabilitatea sa universală, chiar dacă aprioritatea momentului său estetic se bazează pe aceea

că sentimentul, provocat de sublim, al inadecvării esenţei noastre sensibile la cea suprasensibilă şi a sublimului celui din urmă faţă de cea dintâi e în acelaşi sens universal valabil şi necesar, nedemonstrabil şi totuşi comunicabil universal ca sentiment armonios al frumuseţii. Aceasta arată că ambele aspecte ale fiinţei noastre **într-**o unitate armonică şi de aceea e un sentiment pur de plăcere: sublimul cercetează opoziţia profundă a celor două aspecte şi face să dispară sentimentul de neplăcere provocat de această contradicţie în sentimentul victorios al părţii noastre valoroase care triumfă asupra celei inferioare. În sublim admirăm propria noastră determinare suprasensibilă, în frumos ne bucurăm de unitatea armonioasă a întregii noastre fiinţe sensibile şi suprasensibile totodată. Astfel, prin conceptualizarea paralelă a frumosului şi sublimului, Kant revine la funcţiunea diferită a fiinţei umane aşa cum a prezentat**-**o iniţial în teoria cunoaşterii. Şi aici, la bază stă schema psihologică ce apăruse deja ca determinantă în *Critica raţiunii pure*. Poate că în niciun alt loc teoria lui Kant nu obţine rezultate atât de uimitoare ca atunci când coboară sonda criticii până în străfundurile vieţii estetice. Din fundamentul astfel obţinut se dezvoltă un şir de definiţii ale unor concepte estetice ca cele de glumă, râs etc. Mai subtil şi, în orice caz, mai exact decât *Observaţiile* scrise cu un sfert de secol mai devreme, aceste cercetări au constituit un veşmânt total necorespunzător obiectului lor fiindcă critica facultăţii de judecare trebuia împărţită conform schemei criticii raţiunii pure. Toate gândurile vii sunt încarcerate **într-**un sistem didactic ce **s-**a dovedit pe parcursul dezvoltării esteticii germane o sămânţă extrem de rodnică. Printre altele, e vorba de încercarea lui Kant de a dezvolta, pornind de la unul din cele mai generale principii ale esteticii, *sistemul artelor*. Deşi reluată ulterior de ceilalţi esteticieni, el a considerat această dezvoltare doar o simplă încercare. În ciuda vulnerabilităţii principiului pe care l**-**a urmărit, acesta rămâne deosebit de

interesant. Kant porneşte de la ideea că arta umană ce trebuie să producă obiecte cu efect frumos şi care, de aceea, trebuie separată de artele plăcutului şi utilului în calitate de „artă frumoasă” nu poate avea ca ideal altceva decât fenomenalizarea sensibilă a sferei umane împreună cu tot ceea ce ţine de ea. După cum omul îşi exprimă fiinţa în lumea sensibilă, arta e de trei feluri: a cuvântului, a mimicii şi a sunetului. În funcţie de acestea, sistemul „artelor frumoase” indică tribotomia artă vorbită, artă plastică şi muzică. În a doua trebuiau incluse, pe lângă arta plastică şi pictură, oarecum forţat, şi arhitectura, tectonica, arta grădinăritului. Regina artelor e, după Kant, poezia, fiindcă face posibilă cea mai liberă şi cea mai complexă desfăşurare a fanteziei în care pot să apară raporturile estetice dintre frumos şi sublim prin jocul facultăţilor de reprezentare. Mai importantă decât această împărţire a artelor e teoria lui Kant despre artă în general. Orice artă e o producere conştientă, deci intenţionată, sarcina ei fiind să producă obiecte frumoase. Însă frumos e ceea ce, neintenţionat, e conform scopului. Contradicţia se poate rezolva prin aceea că operele de artă sunt astfel produse încât să-i lase consumatorului impresia că ar fi produse neintenţionate ale naturii. *Orice artă trebuie să poată fi văzută ca natură*, şi tocmai în aceasta stă secretul artistului, că în conformitatea deplină a operei sale cu scopul ascunde orice urmă a muncii prin care a produs-o. Opera de artă eşuează dacă activitatea conştientă prin care a fost produsă poate fi observată. Nu e voie să poarte în sine nicio urmă de intenţie, niciun „martor al nevoii umane”, cum a numit Kant poetul. Opera de artă trebuie să stea înaintea noastră ca un dat al naturii în privinţa căruia nu ne putem întreba de unde vine şi încotro pleacă.

Această activitate a artistului e un mister şi pentru a o realiza există o facultate proprie, distinctă de toate celelalte facultăţi ale spiritului omenesc. Aşa cum gustul e capacitate a considerării dezinteresate şi temei pentru desfăşurarea fundamentului estetic a priori, aşa cum e

facultate a satisfacţiei estetice, tot astfel *geniul* e facultatea producerii estetice. Realizarea obiectului estetic prin geniu e întotdeauna originală. Ea nu acţionează după reguli predeterminate conceptual, ci în chiar procesul de producţie dă regulile după care teoretizarea ce îi succede construieşte critica. Geniul e exemplar. El nu-şi produce opera dintr-un reflex conştient, ci pe deplin naiv şi în desfăşurarea firească a propriei sale esenţe. El lucrează conştient şi, totuşi, ceva în el atât de neintenţionat şi cu atâta necesitate ca şi cum ar fi o forţă a naturii. Dacă arta trebuie văzută ca natură, aceasta e posibil doar fiindcă *geniul* producător *e o inteligenţă ce acţionează ca natură*. Acest caracter al geniului, eficacitatea naivă, neintenţionată, naturalnecesară a esenţei sale inteligente e un fapt care însă nu poate fi conceput. De aceea, activitatea geniului e, după cum crede Kant, limitată la artă. El vrea să o diferenţieze în primul rând de ştiinţă. Doar „spiritele mari" au acces la ea. Dar acestea se diferenţiază de oamenii obişnuiţi doar cantitativ şi nu principial, ca geniul. În timp ce producţia artistului conţine cu fiecare pas un nou secret netransmisibil, în opera unui Newton nu e nimic ce n-ar putea fi conceput de intelectul obişnuit. Măreţia ştiinţifică poate fi demonstrată, cea artistică – nu. Ea este un dat al naturii.

Pentru afirmaţia că geniul nu are loc în ştiinţă nu există un contraexemplu mai bun decât Kant însuşi şi teoria sa estetică. El are dreptate că în faptele ştiinţifice cele mai importante nu există nimic ce n-ar putea fi adus pe înţelesul fiecăruia, dacă un asemenea fapt s-a petrecut într-adevăr. Dar a le face inteligibile şi a găsi ceea ce după aceea oricine poate înţelege nu mai ţine de învăţare şi achiziţie, ci de intuiţie genială. În prezentarea demonstrativă a ştiinţei – aici Kant are neîndoielnic dreptate – afirmaţia genială nu poartă urma dreptului civil. Însă în cercetare, privirea uimitoare a gemului trebuie nemijlocit să fie cea care poate fi dovedită prin munca riguroasă a intelectului. Şi nu a fost oare genială intuiţia

prin care un Newton a înţeles identitatea efectului naturii în cazul mărului şi al mişcării stelelor? Tot astfel, nu prin dobândire şi învăţare a conceput şi a formulat Kant, potrivit conceptelor filosofiei sale, în Critica facultăţii estetice de judecare esenţa frumuseţii şi a geniului în întreaga sa complexitate.

Dintre toate realizările filosofice ale lui Kant, aceasta e cea mai uimitoare. Unele formulări şi idei ale teoriei sale estetice le-a găsit în literaturile engleză şi germană pe care le-a studiat cu toată serioziţaţe-i le-a promovat, scris sau oral, deja împdwoacfa precritică. O influenţă importantă asupra Juisă avvtf-o), prin ideile şi formulele lor, Winckelmann, s dintrii germani, şi Gerard, dintre englezi. Dar energia utrăşă cu care le-a dezvoltat în *Critica facultăţii de judecare* e propriul său aport. În aceasta constă „factorul sistematic” ce a jucat în gândirea sa un rol atât de mare şi adesea la fel de determinant precum cel creator. Însemnătatea performanţei sale în acest domeniu e mai mare dacă ţinem seama cât de puţin a stat personal în apropierea obiectului. În nord, unde natura nu a fost atât de darnică, nepărăsind aproape deloc zidurile strâmte ale cetăţii natale, lipsit de posibilitatea de a privi opere plastice valoroase, obişnuit cu gustul pedant al epocii iluminismului în opere ale poeţilor ca Pope şi Haller şi puţin atins de avântul poeziei germane, în singurătatea sa, acest bărbat reuşeşte să schiţeze prin meditaţii filosofice o teorie a originii sentimentului estetic şi a felului de a produce al geniului artistic care, în simplitatea ei, a rămas până în zilele noastre cea mai clară din tot ce **s-**a scris. Ea pătrunde atât de puternic în esenţa acestei activităţi complet străine lui Kant, încât cei doi mari poeţi, izbiţi de rigoarea didactică a cercetărilor sale teoretice şi de unilateralitatea riguroasă a convingerii sale morale au găsit exprimat în această operă secretul propriilor lor creaţii şi au mărturisit: aşa a fost şi nu altfel.

Critica facultăţii de judecare e ultima cărămidă a edificiului kantian; ea a devenit totodată şi piatra

unghiulară pentru dezvoltările succesorilor. Căci, dintre toate întâmplările, cea mai fericită e kantiana prindere în concepte a ceea ce e încă activ în prezentul imediat. Pentru întreaga viaţă spirituală germană de la sfârşitul secolului al XVIII-lea nicio operă nu e mai importantă decât aceasta. Ea conţine momentul crucial al istoriei culturii germane: marele filosof studiindu-l pe marele artist – Kant construind conceptul de poezie goetheeană.

CUPRINS

Actualitatea lui Kant 5
FILOSOFIA KANTIANĂ 13
Viaţa şi opera lui Kant 16
Kant. Evoluţia filosofică 28
t
Filosofia teoretică 63
Filosofia practică 123
Filosofia estetică 163
Mica *Bibliotecă de Filosofie germană*
Temele abordate în lucrarea de fată

sunt temele clasice într-o monografie ce se vrea o prezentare generală a operei filosofului din Kõnigsberg, adică: viaţa şi opera lui Kant, evoluţia filosofică, filosofia teoretică, filosofia practică, filosofia estetică. Opţiunea lui Windelband pentru acel tip de prezentare a filosofiei kantiene pare a fi generată de însuşi textul filosofiei kantiene în care:

„Nu există o atare cunoştinţă centrală pornind de la care lumina să cadă în egală măsură asupra domeniilor filosofiei kantiene. Cel ce vrea să pună în evidenţă un nucleu al doctrinei kantiene şi crede că restul sistemului a rezultat din dezvoltarea lui, din aplicarea acestuia asupra diferitelor probleme cu o necesitate logică (cum atât de des e cazul altor filosofi), acela va fi înşelat în aşteptările sale. Nu există o asemenea cheie care să deschidă toate uşile filosofiei kantiene”.

(W. Windelband-*Filosofia kantiană*)

Marius MUREŞAN